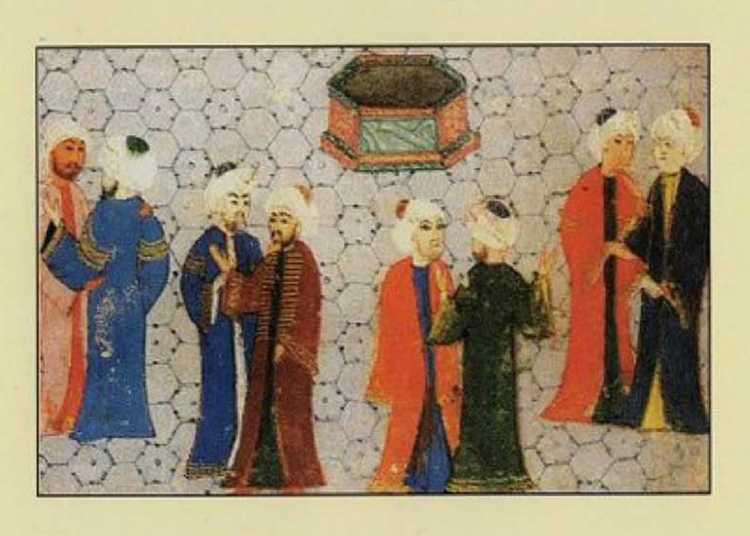
جمال علي الحلاق

مسلمة الحنفي

قراءة في تاريخ محرّم



منشورات الجمل

جمال علي الحلاق

مسلمة الحنفي
قراءة في تاريخ محرّم

منشورات الجمل

ولد جمال علي الحلاق عام ١٩٦٦ في مدينة الحرية الثانية/بغداد ـ العراق.
صدر له: تقدّم أيها الخرف/ارتكاب في المعنى (بغداد ـ ١٩٩٩)؛ قلق المنفتح: قراءة في صيرورة السؤال، منشور على موقع
www.adabfan.com

جمال علي الحلاق: مسلمة الحنفي ـ قراءة في تاريخ محرّم
الطبعة الأولى ٢٠٠٨

Postfach 210149 . 50527 Köln . Germany
Tel: 0221 736982 . Fax: 0221 7326763
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: info@al-kamel.de

مقدمة

إفتتاحية لابدّ منها

إنّ التردّد والخوف في الاقتراب من الحقائق التأريخية المسكوت عنها هو بحدّ ذاته خيانة لوجود ذات الباحث في العالم، قبل أن يكون خيانة لمنهج البحث والمعرفة، كما إنّ التسليم بالتحريم يعني مباشرة أنه لا مجال للتغيير الاجتماعي، وأنّ الأفراد سيظلّون في منظومة معرفية واحدة تكرّر استنساخ كيانها عبر آلية التحريم ذاتها، أي أنّ الكلّ فائض، ولا تبرير لوجوده على الإطلاق.

أمام تابوات تنهض كجبال تمّ توارثها على الأكتاف، عبر مسيرة بشرية موغلة في القدم، وتتّجه إلى المستقبل أيضاً، كان يجب أن يقف من له عينان ولسان وشفتان، كي يرى ويتكلّم، وليس كي يغلق عينيه ويطبق شفتيه على لسانه والى الأبد، لقد تحوّل الرائي المتكلّم إلى أبكم أعمى، لكنّه يتقن - من الحواس كلّها - السمع فقط، رغم أنّ الآية تقول: «ألم نجعل له عينين * ولسانا وشفتين» (سورة البلد: ٨ - ٩)، لقد تجاوز النصّ المقدّس الأذن تماما، فكيف انقلبت أمّة - وعلى طول تاريخها - إلى (أذن) فقط؟!

الإنسان هذا الكائن المنفلت من أطر قوانين الطبيعة، ثمّة من يجرّه دائما إلى العيش ضمن إطار القطيع مرّة أخرى، ثمّة من يزرع فيه الخوف، ويسلب منه الجرأة على أن يرى العالم بعين أخرى، عين

تمتلك رؤيتها الخاصة، تتحسّس العالم كما لو أنّه يولد معها، وليس عالما هرما يوشك أن ينقرض، ثمّة من يدس في تضاريس العالم تجاعيده الخاصة، ويصرّ على أنّها تجاعيد العالم.

أتحدّث، عن كلّ فكرة تنغلق على نفسها، وتحاول جاهدة على أن تخنق أيّ فكرة في الجوار، تفرض نفسها كما لو أنّها البداية الأولى والخاتمة الأخيرة، رغم أنّها توقّفت هناك، في لحظتها التأريخية من الزمن البشري وانتهى الأمر

كلّ فكرة تموت لحظة التوقّف (الاكتفاء بالنص توقف)، والتاريخ البشري ليس أكثر من أفكار تتوقّف مع نمو المعرفة، وهذا سرّ ديمومة الخروج على الأفكار، فلماذا التشبّث بتابوات متوقّفة أصلا؟!

تاسيس

كأيّ دين منغلق على يقين خاص، كثيرة هي الزوايا المحرّمة في التاريخ الإسلامي، وقد تعاملت المؤسّسة ـ بفكّيها السنّي والشيعي ـ مع كلّ زاوية من هذه الزوايا بأسلوب يعتمد على القراءة الاولى، التي أعلنت إنتهاء مرحلة إنتاج النص المقدّس في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

إنّ زاوية التحريم بحدّ ذاتها تكشف العمق الخفي لإنتاج الوعي الحنيفي قبل إتمام النصّ المقدّس بشكله الذي وصل إلينا، وبالتالي فإنّ الأسلوب المتّبع في قراءة الرواية التاريخية، القائم على إقصاء المراكز الفاعلة، وخلق بؤرة واحدة تشعّ إلى الجهات كلّها، هو الذي حدّد منذ البدء حذف وإهمال ذكر فاعلية الكثيرين من الجيل الأوّل للأحناف، أو تكذيبهم ومسخهم، بعد أن كان لحضورهم تأثير فاعل ليس على صعيد أتباع محمد بن عبد الله فحسب، بل عليه تحديدا. وهنا أقترب من نافذة

تمّ إغلاقها بطريقة التشويه المتعمّد لكسر وحجب فاعليتها، أقصد نافذة (مسلمة الحنفي) الذي عرّفته المؤسّسة الإسلامية بمسيلمة الكذاب.

لماذا هذا البحث الآن؟

لا يمكن الخروج بجديد من دائرة مغلقة، رغم أنّ التاريخ المكتوب يحمل بذرة الخروج من الدائرة وعليها، إذن، كبداية للخروج منها ينبغي قراءتها من الداخل، الاقتراب من فمها الناطق بدءا، ثمّ الاقتراب من فمها المقموع، فالقضية لا تتجاوز حدود الدائرة، وأعتقد أنّه قد آن الآوان لفتح بابها الخفي.

الكتابة في هذا الجانب مهمة جدا خصوصا في اللحظة الراهنة، فهي إن كانت تبدو غير قادرة على تغيير ما تمّ كتاريخ، فإنّها في الوقت ذاته تكشف جذور مفهوم (النبذ والتكفير)، وكيف أصبحت فرقة واحدة من فرق الأحناف ـ تحت قوّة الفرض لا التأثير ـ الممثل الوحيد للحنيفية جمعاء، فما يحدث الآن في العالم الإسلامي بين الفرق الإسلامية هو تكرار عملية النبذ والتكفير الأولى، ومحاولة إحدى الفرق الإسلامية في أن تفرض نفسها بالقوّة أيضاً كممثل وحيد للحق، ليس ضمن حدود العالم الإسلامي فحسب، بل في العالم أجمع.

هذا البحث محاولة في الاقتراب من كنه التكالب الجمعي على نبذ مسلمة الحنفي كوجه آخر للحنيفية، وإعادة قراءة ما تمّ تهريبه من سيرة الرجل، المبثوثة كجمل قصيرة، أو أخبار مضبّبة، وأخرى معمّاة حتى يصعب على الذهن البسيط بلوغها، لكنّها تظلّ مفاتيح لكثير من الأقفال التي تغلق مسامات التنفس على الرأي المختلف، وتضيّق الخناق على الحرية الحياتية المختلفة.

قد تكون هذه القراءة هي الأولى من نوعها تتّخذ التصريح لا

الاشارة والتلميح منهجا لها لرفع التشويه عن رجل ـ من الجيل الأوّل للأحناف ـ كان لفاعليته حضور كبير في شبه الجزيرة العربية طيلة أكثر من خمسين عاماً، فقد استمر تأثيره بعد مقتله أيضاً، مدحه المؤمنون به حيًا، ورثوه حتى بعد أن تمّ تكذيبه على لسان المؤسّسة الإسلامية المنتصرة.

يحاول البحث أن يثبت أيضاً أنّ مقتل مسلمة الحنفي ومطاردة أتباعه ـ وقتلهم حيثما أعلنوا عن إيمانهم به ـ هو الذي كرّس (الإسلام السيفي) بعد أن تمّ اعتباره الممثل الحقيقي الأوحد (للحنيفية السمحاء) في شبه الجزيرة العربية، أي أن القضاء على مسلمة الحنفي كان قضاء على (الحنيفية السلمية) عند العرب.

لقد تمّ تصفية كافة أقطاب الحنيفية الأولى إما بالعزل الجبري كما في تجربة (أبي قيس بن الأسلت)، أو بالتشريد كما في تجربة (أبي عامر الراهب)، أو بالقتل كما في تجربة (مسلمة الحنفي).

نقطة ضعف

من المؤلم جدا أن أقرأ في بطون الكتب أن (الكلبي) مثلاً وضع كتابا بعنوان (مسيلمة الكذاب وسجاح)، أو أنه وضع كتابا بعنوان (أيام بني حنيفة)، وكتابا آخر بعنوان (طسم وجديس) فلم يبق من هذه الكتب سوى عناوينها (الأصنام: ٧٢ ـ ٧٨)، أو فقدان كتاب (الردة) لمحمد بن إسحاق (الردة: ٢١)، وكتاب (طسم وجديس) لأبي البختري (المنمق: ١٦٠)، كذلك ضياع كتاب الجاحظ في الفصل (ما بين النبي والمتنبي) الذي ذكر فيه جميع المتنبئين، وشأن كلّ واحد منهم على حدته، وأنه ذكر قصة مسلمة ومؤذنه ابن النواحة (الحيوان: ٤ / ٣٧٨)، فهكذا مصادر وأمثالها ـ ضاع ذكرها تحت قسوة الرقابة، ونستها أو تناستها

ذاكرة المؤرخين ـ كان يمكن أن تجعل من بحثي هذا قائما على أسس أكثر متانة رغم اعتمادي على الناجي من أمهات كتب التاريخ الإسلامي.

أقسام البحث

إنشطر بحثي إلى قسمين، أما القسم الأوّل فتمّ في مبحثين تخصّص المبحث الأوّل في تأسيس قاعدة منهجية لقراءة الأخبار وكيفية استخلاص الحقيقة التاريخية منها، بينما جاء المبحث الثاني محاولة في قراءة الأرضية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمنطقة اليمامة ودورها وتأثيرها في شبه الجزيرة العربية.

أما القسم الثاني من البحث فقد جاء عبر تسعة مباحث تخصّصت كلّها في قراءة دور وفاعلية مسلمة الحنفي على الصعيد الثقافي الحنيفي في شبه الجزيرة العربية قبل دعوة محمد وأثناءها وبعدها، ثمّ الحقت بها مبحثا آخر خصّصته لسجاح نبية بني تميم وزوجة مسلمة.

القسم الأوّل

الحقيقة التاريخية بين القرصنة والتهريب

المبحث الأوّل

رؤوس أقلام في
كيفيّة قراءة الرواية التاريخية

تمهيد

دائما، كنت إلى جانب الرواية التاريخية، أقرّ بحدوثها، لكن وهذا ما توصلت إليه بفعل التنقيب المستمر عن حفريات الحقائق التاريخية المتناثرة في تضاريس الكتب، أنّ ما حدث قد حدث فعلا ربّما في أماكن أخرى، ومع أشخاص آخرين، وبهذا، فإنّ الرواية التاريخية، تقول ما حدث، لكنّها لا تقطع بصحّة الانتساب المكاني أو حتى الشخصي للخبر، أي أنّ ما نقرأه عن فلان من الناس، قد حصل فعلا، إن لم يكن معه أصلا فمع جاره ضمن المنهج الواحد أو مع جاره الضدّ تماما، وهذا يتعمّم على المدن أيضاً، ومن ضمن المدن أهلها.

هذا الأمر جعلني أقف طويلاً أمام طابور طويل من الأسئلة التي تعترض عملية القراءة ذاتها، منها على سبيل الذكر:

كيف يمكنني قراءة التعمية في الأخبار؟ وكيف أقف أمام هذه الوحدة القائمة من الشكّ واليقين معا؟

كيف يمكن قراءة خبر ما من زاويتين متناقضتين في وقت واحد معا؟

أقصد أن تكون هناك عملية قرصنة تاريخية، وفي نفس الوقت أن تكون هناك عملية تناقضها في الآلية تماما تتمثل بتهريب التأريخ المسكوت عنه؟!

من هي تلك الجهة التي تقف وراء هذه الممارسة؟ المؤسّسة أم نقيها؟ الفم الناطق أم الفم المقموع؟

الوصول إلى هذا الحد من توتر القراءة يجعل التاريخ حيّا متحرّكا، وقابلا للخروج من أطره الجامدة أيضاً، كما يمنحه القدرة على الدخول في لبوس القراءات الفاعلة، يجعله حاضرا، فيدخل في صميم حركة الحاضر/ الراهن.

بين الشك واليقين

للتحدّث عن البدايات البعيدة للإسلام، لا يمكننا إلا أن نتّخذ من رواية المؤسّسة الإسلامية طريقا ونافذة للبحث، فما وصل إلينا قد تمّ إمراره من خلال فمها الناطق، وهنا أجدني واقفا أمام سؤال منتصب بعنف، كيف يمكننا قراءة تاريخ خرج من فم الضّد، وبألسنة عديدة ومتباينة؟

للوصول إلى حقيقة تاريخية، أو حتى للإقتراب من الإحتمال الأرجح لحدوثها ـ خصوصا وأنها خرجت عن فم واحد، هو النقيض المنتصر في أغلب الأحيان ـ لا يمكننا استخدام منهج الشكّ القائم على

نسف التاريخ كما فعل (طه حسين) مثلاً، كما لا يمكننا اعتبار القرآن النافذة الرئيسة والقاطعة لقراءة البدايات الأولى للاسلام كما فعل (هشام جعيط)، إضافة إلى ذلك لا يمكننا التسليم بيقين كلّ ما ورد في الاخبار أيضاً.

هذا المأزق إزاء كيفية التعامل مع الأخبار والنصوص هو الذي قادني إلى قراءة خاصة جدا، تحاول الإقرار بأنّ الحقائق التاريخية موجودة أصلا في الكتب التي وصلت إلينا، لكننا بحاجة إلى أن نركّز الانتباه تماما في قراءة كلّ خبر، وأن نمتلك مجسّات متحسّسة جدا، لها القدرة على ربط الجمل النائية في كتب متباعدة، واستخراج قانون جديد يصلح تماما لحلّ مشكلة القطع بالصحّة أو بالنفي.

الجزيرة العربية قبل الإسلام

بعيدا عن الافراد، يمكننا أن نقترب من المدن التي كانت قائمة وتشكّل حضورا اجتماعيا واقتصاديا في الجزيرة العربية قبل الإسلام، بدءا من بصرى والحيرة شمالا إلى صنعاء وحضرموت جنوبا، لكنني في بحثي هذا سأتوقّف عند ثلاث مدن رئيسة هي: (صنعاء، مكة، اليمامة)، لتداخل أخبارها واندغامها حتى كادت الأخبار أن تتحدّث عن تاريخ مدينة واحدة، رغم أنّ صنعاء كانت تمثّل اليمن، بينما تمثل مكة الحجاز، أما اليمامة فكانت تمثّل العروض لاعتراضها بين نجد واليمن، والعروض يشمل الاحساء والبحرين وشبه جزيرة قطر (الأدب العربي وتاريخه: ٢٣).

إذن، للوصول إلى حقيقة تأريخية تخصّ صنعاء أو اليمامة توجّب علينا أن نكون حذرين تماما في قراءة التاريخ المنسوب إلى مكة تحديدا باعتبارها الناطق الرسمي للمؤسّسة الإسلامية لاحقا.

كانت مكة المدينة الأكثر قلقا بين المدن الثلاث، فكلّ من صنعاء واليمامة كانتا منتجتين زراعيا، إضافة إلى أنّ صنعاء كانت لؤلؤة الساحل الجنوبي، وكانت اليمامة تزوّد مناطق الجزيرة بالقمح، بينما كانت مكة مستهلكة فقط، أي أنّها كانت مهدّدة بالانقراض دائما بسبب استهلاكها، وهذا ما أوشك أن يحصل فعلا حين قطعت اليمامة تزويدها بالقمح، كما يمكن إعتبار عهود (الايلاف) خطوط حماية اتّخذتها قريش لتخفض من حدّة قلقها المزمن.

التعدّد الثقافي

امتازت اليمامة وصنعاء باحتياجهما المستمر للايدي العاملة ـ الأجنبية تحديدا ـ كجزء من متطلبات الزراعة، فكانت تجارة العبيد رائجة فيهما، لكنّها كانت بنسبة أقلّ في مكة، وكان العبيد يجلبون من بلاد الروم والفرس ومن الحبشة وأماكن أخرى، وكان تفضيل العبد الفارسي والرومي على العبد الحبشي واضحا لأنهما كانا أكثر اقترابا منه إلى الحضر (المدنيّة)، أي أنهما يمتلكان من الخبرة المتراكمة ما يجعلهما منتجين ليس في ميدان الزراعة فحسب، وإنّما في صناعات أخرى كالنسيج أو صناعة السيوف أو البناء، وهذا ما قاد إلى خلق مناخ خاص من التعدّد الثقافي لم يكن مألوفا من قبل بين العرب، لكنه أصبح ظاهرة اجتماعية تحت تأثير تضخّم نسبة الأيدي الأجنبية العاملة في هذه المدن.

ليس من السهولة التحدّث عن مفهوم التعدّد الثقافي عند العرب، إلا أنّه يمكننا القول إنّ إحدى أهم سمات هذا التعدّد تتجلّى في اعتبار الدين (مسألة شخصية)، لم يكن التدخّل في الشؤون الدينية الفردية أمرا واردا، يمكن تلمّس ذلك من وجود النصارى واليهود في مكة،

وتعضيدا لهذا الرأي يمكننا اتخاذ موقف العاص بن وائل الذي أجار عمر بن الخطاب حين دخل الإسلام بقوله لقريش: «رجل اختار لنفسه أمرا فما لكم وله» (بلوغ الأرب: ١ / ٣٢٨ ـ ٣٢٩)، كذلك مطالبة قريش أبي بكر على مواصلة تعبّده داخل بيته دون الإساءة إلى الآخرين (حياة الصحابة: ١/ ٢١٥).

إضافة إلى ذلك فإنّ ثمّة سببا آخر جعل التعدّد الثقافي ممكنا، يكمن في اقتراب المعتقدات الدينية من بعضها البعض، لم تكن الفجوة كبيرة بين أهل الكتاب والوثنيين، فلكلّ منهما تماثيله وأصنامه التي تتواجد في الأماكن المقدسة عند العرب، وقد ورد أنّ الكعبة احتوت على تماثيل للمسيح ومريم، وصورا لإبراهيم واسماعيل (أخبار مكة: ١/ ١٣٠ ـ ١٣١)، أي أنّ الكعبات المتعددة في شبه الجزيرة كانت مزارا لأشخاص يعيشون معا، إلا أنّ كلّ فئة منهم تحمل تصوّرا خاصا للعالم يختلف عن تصوّر الفئات الأخرى، وبالتالي فإنّهم يختلفون في الاعتقاد.

خلق التعدّد الثقافي بشكل تدريجي محورا للبحث حول أصول الثقافات والديانات، ولما كان التعدّد في الديانات هو الأكثر رسوخا وبروزا في العلاقات الاجتماعية، أصبح البحث في أصول هذه الديانات هو الركن الأهم في اللقاءات الاجتماعية / الثقافية في أسواق العرب في شبه الجزيرة. كانت المناظرات قائمة، وكانت الحوارات على أوجّها قبل الإسلام، حتى أنها خلقت تيّارا سرعان ما انتشر على امتداد شبه الجزيرة العربية، تمثّل بالأحناف، الذين عملوا جاهدين على توحيد الأرباب في ربّ واحد (يمكن اتّخاذ تجربة زيد بن عمرو بن نفيل في مكة نموذجا صارخا في هذا الاتجاه)، واستماتوا في توحيد الاديان أيضاً

(يمكن اتّخاذ موقف خالد بن سنان من ايقافه زحف المجوسية في عبس نموذجا صارخا) وجعل الناس في شبه الجزيرة العربية يعيشون جميعا ضمن منهج حياة واحد.

وبالتأكيد، فإنّ المدن التي كثرت فيها الايدي العاملة كانت البادئة في هذا المضمار، الأمر الذي جعل بعض الباحثين الجدد يعيد البداية الحنيفية إلى اليمن (المفصل: ٥ / ٥٩)، بينما أعادها البعض الآخر إلى اليمامة (نزعات مادية: ١ / ٣٨٢).

القراءة والكتابة

يمكن اعتبار انتشار ظاهرة القراءة والكتابة في شبه الجزيرة العربية من أهم نتائج البحث عن أصول الديانات، وقد أثبت الدكتور (ناصر الدين الأسد) أنّ «الكتابة كانت شائعة عند عرب الجاهلية شيوعا يكفي لأن ينفي عنهم ما ألحقه بهم تاريخنا الأدبي من وصمة الجهل والأمية» (مصادر الشعر الجاهلي: ٥٩)، بل أصبحت القراءة والكتابة رديفا لظاهرة التحنف، فقد أطلق اسم (الكامل) على كلّ من أحسن العوم والرمي والكتابة (كتّاب النبي: ٧١)، بعد أن كان يطلق هذا الإسم على كلّ من أحسن الرماية والفروسية والفصاحة (العرب: ٣٢)، وهذا يعني أنّ مفهوم (الكامل) عند العرب قبل الإسلام كان ينمو مع نمو المعرفة لديهم، ولم تكن المعرفة بعيدة عن الممارسة الاجتماعية كسلوك يومي.

يمكنني القول أنّ اللحظة التاريخية للتحنف عند العرب كانت في جوهرها لحظة قراءة وكتابة، من هنا كان أغلب رجال الجيل الأوّل للأحناف يقرأون ويكتبون (مصادر الشعر الجاهلي: ١١٦)، بل أنّ بعضهم كان يقرأ ويكتب بأكثر من لغة واحدة:

١ ـ زيد بن عمرو بن نفيل (تاريخ العرب في الإسلام: ١٩٣)

٢ ـ ورقة بن نوفل/ ورد أنه كان يكتب بالعربية وبالعبرية (تاريخ العرب في الإسلام: ١٨٣).

٣ ـ الزبير بن عبد المطلب (المنمق: ١٨٩).

٤ ـ قس بن ساعدة (الأوائل: ٤٧).

٥ ـ امية بن ابي الصلت (الشعر والشعراء: ٢٨٠).

٦ ـ سويد بن الصامت (نزعات مادية: ١ / ٣٤٢).

٧ ـ لبيد بن ربيعة العامري (مصادر الشعر الجاهلي: ١١٥).

يؤكد (هشام جعيط) أنّ: «النخبة دون نزاع كانت تقرأ وتكتب، والكتابة كانت رائجة في الأوساط الأرستقراطية ولدى الأقليات من اليهود والنصارى» (في السيرة النبوية: ٤٣)، لقد أصبح الجدل حول أصول الديانات سببا في انتشار القراءة والكتابة حتى قيل أنّ قريش كانت تسمّى قبل الإسلام ب (العالِمِيّة) لفضلهم وعلمهم (الاوائل: ٤٣).

من بين (٦١) كاتبا كتبوا للنبيّ ـ حسب إحصائية د. محمد مصطفى الأعظمي ـ لم يذكر سوى (حنظلة بن الربيع بن صيفي) ممّن كانوا من خارج المثلث الجغرافي (مكة ـ الطائف ـ يثرب)، وهذا لا يعني انتشار الكتابة في هذا الجزء من شبه الجزيرة العربية دون غيره، أعتقد أنّ هذا لم يحدث إلا نتيجة لانحسار انتشار الإسلام في الحجاز أصلاً حتى وفاة محمد بن عبد الله، ولرسوخ تاريخ هذا الجزء على الصعيد العام بعد انتصار الدين المحمدي.

يمكن تأشير قلّة كتبة النبي من بني ثقيف لسبب تأخر دخولها في الإسلام، وبالتالي، يمكن القول، دون القطع، إنّ الكتابة ظهرت في الاماكن التي كثر فيها العبيد وتصاعد فيها البحث عن أصول الديانات، وقد كان ثمّة أناس يقرأون ويكتبون في اليمامة وصنعاء تمّ نسيانهم، أو

تناسيهم من الذاكرة المؤنساتية، فقط لأنهم لم يكونوا قريبين من مركز الإسلام الصاعد في شبه الجزيرة.

بين القرصنة والتهريب؟

يروى أنه وجد في بئر ب (اليمامة) ثلاثة أحجار، فوجدوا في حجر من الثلاثة مكتوبا هذه الأبيات:

يا ايها الناس سيروا أنّ قصركم	أن تصبحوا ذات يوم لا تسيرونا
حثوا المطيّ وأرخوا من أزمّتها	قبل الممات وقضوا ما تقضونا
كنّا أناسا كما كنتم فغيّرنا	دهر فأنتم كما كنّا تكونونا

ووجدوا في حجر ثان مكتوباً:

يا أيّها الملك الذي	بالملك ساعده زمانه
ما أنت أوّل من علا	وعلا شؤون الناس شانه
أقصر عليك مراقبا	فالدهر مخذول أمانه
كم من أشمّ معضب	بالتاج مرهوب مكانه
قد كان ساعده الزمان	وكان ذا خفض جنانه
تجري الجداول حوله	للجند مترعة جفانه
قد فاجأته منيّة	لم ينجه منها اكتنانه
وتفرّقت أجناده عنه	وناح به قيانه
والدهر من يعلق به	يطحنه مفترسا جرانه
والناس شتى في الهوى	كالمرء مختلف بنانه
والصدق أفضل شيمة	والمرء يقتله لسانه
والصمت أسعد للفتى	ولقد يشرّفه بيانه

ووجدوا في الحجر الثالث قصيدة على هذا النمط كلها حكم ومواعظ، ومطلعها:

كل عيش تعلّه ليس للدهر خلّه
يوم بؤس ونعمة واجتماع وقلّه
حبّنا العيش والتكاثر جهل وضلّه

ومنها:

آفة العيش والنعيم كرور الأهلّه
وصل يوم وليلة واعتراض بعلّه

قال ابن اسحاق: إنّ الابيات التي في الحجر الأول تعود إلى عمرو بن الحارث الجرهمي يذكر بكرا وغبشان، وساكني (مكة) الذين خلفوا فيها بعدهم (ابن هشام: ١ / ١٢١)، بينما يذكر ابن هشام (عن بعض أهل العلم) دون أن يسمّي أحدا، أنّ هذه الابيات أوّل شعر قيل في العرب، وأنّها وجدت مكتوبة في حجر (باليمن)، ولم يسم قائلها (ابن هشام: ١/ ١٢٢).

هذا الخبر يجعل الحدث واقعا في ثلاثة أماكن رئيسة هي المدن التي جعلناها مدارا للبحث، وبالتأكيد فإنّ ثمّة تنافسا خفيّا بين المدن الثلاث (على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي) كان قائما قبل الإسلام، استمر هذا التنافس حتى بعد استتباب الأمر لمكة.

إذن، أوّل درس نتعلّمه من هذا الخبر، أنّ الجميع ـ الفم المقموع تحديدا ـ يواصل البوح قدر المستطاع، حتى وإن جاء هذا البوح معمّى، منفتحا، يشير دون أن يحدّد، فكون الاحجار وجدت في بئر باليمامة أو باليمن لا يعطي شيئاً، لقد بقيت المعلومة ناقصة دون ذكر لقائل الشعر، ودون ذكر لراوي الخبر أيضاً، لكنّها قالت رسالتها واكتفت، أي أنّ الاحجار كانت موجودة في مدينة أخرى، أي أنها تمثّل تأريخ مدينة ما، وأنّ هذه المدينة لم تكن مكة دائما.

يمكننا القول ـ لو اعتمدنا الاخبار الثلاثة كلّها ـ أنّ هذا ما حصل في المدن الثلاثة، ولكنّنا بهذا نساهم أيضاً في تضبيب التاريخ وضياعه، رغم أنّنا نفتح باب (الإمكان) على مصراعيه.

إنّ ورود الاخبار على هذه الشاكلة، ومن خلال الفم الناطق للمؤسّسة الإسلامية، هو إشارة ضمنية إلى وقوع الحدث في مكان آخر، وإنّ أحدا ما (مجهول في أغلب الأحايين) وجد نافذة (لتهريب) رأي ما كان موجودا لحظة كتابة الخبر، وبالتالي ساهم الكاتب في كشف زاوية مسكوت عنها، دون أن يركّز عليها، وهي طبيعة المؤرخين حين يذكروا خبرا على سبيل الذكر فقط، أو على سبيل التشكيك فيه.

قراءة سريعة لهذا الخبر تجعلنا نكتشف الكيفية التي زحف بها تاريخ اليمامة فأصبح تاريخا لمكة، أو اليمن، وبالتالي تجعلنا نقف حذرين أمام النصوص التاريخية وانتسابها الصحيح، فالعملية هنا لا تخلوا من (قرصنة)، ولا تخلوا أيضاً من (تهريب)، ذاك أنّ كلا الاتجاهين في القراءة ـ القرصنة التاريخية وتهريب التاريخ ـ يتمّان بقصدية تامّة، لذا يصلح كلّ اتجاه منهما في أن يكون سببا لبقاء ذكر الاخبار، وهنا لا أدعوا إلى التشكيك في صحّة الاخبار، أو نسفها كما فعل (طه حسين) حين قال: «كلّ ما يروى عن عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم والعماليق موضوع لا أصل له» (في الشعر الجاهلي: ١٢٩)، بل أدعو إلى الإنتباه والتركيز في قراءتها، لأنّ الحقيقة التاريخية لا تبتعد كثيرا عن هذا الكمّ المتبقي أبدا.

لقد تمّ استخدام مفهوم الأدب المنحول والتاريخ المنحول ـ اللذان اتكأ عليهما (عميد الأدب العربي) في بناء وتأثيث شكّه تجاه الأدب الجاهلي وتاريخه ـ بسلبية تامّة حين تمّ اعتبار (المنحول) نتاج لاحق،

وغلق باب إمكانية أن يكون نتاج نفس الآن لأشخاص آخرين أيضاً، أي تداخل نصوص الجيل الأوّل من الاحناف فيما بينهم، كأن تنسب قصيدة واحدة لزيد بن عمرو بن نفيل (مكة) وتنسب في نفس الوقت لأمية بن أبي الصلت (الطائف) وتنسب إلى ورقة بن نوفل (خزانة الأدب: ٣/ ٢٨٩).

إنّ المأزق الذي وقع فيه (طه حسين) يكمن في أنّه حصر التاريخ المروي ضمن مجرى واحد هو الانتحال المتأخر، وجعل النصّ المقدّس البوصلة التي تحدّد اتجاه الرواية سواء أكانت من قبل أم من بعد (كذلك فعل هشام جعيط لاحقا)، أي جعل تاريخ العرب قبل القرآن بلا محتوى، وأنّ ما تمّ تناقله عنهم عبر الشفاهية التي كانت تمثّل اللحظة التاريخية لا يمتّ لهم بصلة.

وتغافل عن قراءة قد تكون هي الأرجح، والأقرب إلى الحقيقة التاريخية ضمن منهج الشك، وهي أنّ الناس ـ على طوال التاريخ البشري ـ غالب ومغلوب، وأنّ الغالب يطمس ما لدى المغلوب، وأنّ المغلوب يحاول حتى اللحظة الأخيرة أن يترك من هويّته الخاصة ما يمكن أن يشير إليها، وربما اتّخذ الغالب آليّة لطمس المغلوب تتمثّل بالقرصنة، وربما اتّخذ المغلوب آليّة للبقاء تتمثّل بالتهريب.

وقد وجدت أنّ مفهوم القرصنة التاريخية ينقسم إلى قسمين يمكن إيضاحهما عبر ما يلي:

١ ـ قرصنة مناطقية، تجلّى ذلك في الصراع الخفي بين (مكة ـ اليمامة ـ صنعاء)، واختفاء تاريخ اليمامة وصنعاء، أو دخوله ضمن تاريخ مكة بعد أن استتبّ لها الأمر.

وقد برزت القرصنة المناطقية مرّة أخرى بين مكة وزوايا المثلّث

الجغرافي (مكة ـ الطائف ـ يثرب) تجلّى ذلك في اختفاء عمق التاريخ الحنيفي لكلّ من الطائف ويثرب.

٢ ـ قرصنة عصبية، تجلّى ذلك بين قريش وثقيف، ورد عن حماد الراوية إنّه قال: أرسل الوليد بن يزيد إلي بمائتي دينار، وأمر يوسف بن عمر بحملي إليه على البريد. قال، فقلت: لا يسألني إلا عن طرفيه: قريش وثقيف، فنظرت في كتابي قريش وثقيف (مصادر الشعر الجاهلي: ١٥٧)، ولا أستطيع قراءة بروز شخصية كالحجاج مؤثرة في توجيه مسار تاريخ الإسلام إلا ضمن هذا الصراع العصبي.

وبعد أن تمّ جعل قريش بؤرة التأريخ الإسلامي، انحسر الصراع العصبي بين بيوتات قريش التي ترجع في النسب إلى فهر بن مالك أبو قريش كلّها (جمهرة أنساب العرب: ١٢)، وقد تمثّل هذا الصراع بين بيوتات علي وأميّة والعباس. طلب خالد القسري من الزهري أن يكتب له السيرة فقال له: فإنّه يمرّ بي الشيء من سيرة علي بن أبي طالب، فأذكره؟ فقال له خالد: لا، إلا أن تراه في قعر الجحيم! (مصادر الشعر الجاهلي: ١٥٠).

إنحاز كلّ بيت من هذه البيوت الثلاثة إلى مجموعة أشخاص من الصحابة ومنحوهم من المكانة ما كان لغيرهم، فإذا امتلك بيت خبرا عن رجاله صاغ البيت الآخر خبرا مماثلا في رجاله، أو عملوا على طمس تاريخ كلّ واحد منهم وفق آلية تقترب من آليات مفهوم التهريب، وبالتحديد آلية التضبيب، وهكذا.

أما مفهوم (تهريب التاريخ) فهو الآلية الضد لآليات القرصنة التاريخية بشكليها المناطقي / العصبي ـ ومع هذا فقد تمّ استخدامه من قبل المؤسسة الرسمية أيضاً كما سنرى ذلك خلال البحث ـ وهذه الآلية

تتكىء على القصدية الايجابية للحفاظ على الحقيقة التأريخية وبثها عبر جمل مضبّبة هنا وهناك، محاولة لتخلّص الرواة من أنياب وبراثن المؤسّسة الإسلامية، وقد امتاز تهريب التاريخ بأساليب ثلاثة هي:

١ ـ (التعمية)، تتجلّى هذه الممارسة بذكر الاخبار دون ذكر أصول إسنادها، فتبدو بلا تجذير كما لو أنها نبتة نبتت من الهواء، كاستخدام جملة (قال أحدهم)، أو (جاء عن بعض الحكماء)، أو (عن بعض أهل العلم)، أو (عن بعض شيوخ بني حنيفة) عندما يكون الحديث خاصا بتأريخ مسلمة الحنفي مثلا

٢ ـ (التضبيب)، تتجلّى هذه الممارسة بجعل الخبر أكثر انفتاحا في القراءة كما في خبر لقاء محمد بن عبد الله بمسلمة الحنفي، وضياع حقيقة من ذهب إلى من؟ أو من سمع من من؟ كذلك سنرى في المبحث الخامس من القسم الثاني من بحثنا هذا كيف تمّ استخدام آلية التضبيب مع تاريخ كتابة سورة (الرحمن).

٣ ـ (التجزيىء) من خلال طرح جمل قصيرة، برقية، وامضة سرعان ما تختفي في ظلمات الكتب الضخمة، لو أخذت على انفراد لما أنتجت معنى يمكن أن يُؤَسّس عليه، لكنّها في حالة تجميعها معا، وإعادة تركيب ما تفكّك منها، أي تعضيد الخبر بخبر آخر، فإنّها في النهاية تتحوّل إلى آلية يمكن من خلالها الوصول، أو حتى الاقتراب إلى الإحتمال الأكثر رجحانا في قراءة حادثة تاريخية معيّنة على أقل تقدير.

المبحث الثاني

اليمامة في التاريخ

قراءة في دورها

الاقتصادي/ السياسي/ الاجتماعي/ الثقافي

موقعها الجغرافي والإقتصادي

اليمامة في نظر الباحثين جزء من إقليم العروض: ويشمل إضافة لو البحرين والاحساء وشبه جزيرة قطر (تاريخ العرب القديم: ٢٨)، وقيل أنّ اليمامة هي العروض لاعتراضها بين نجد واليمن (الأدب العربي وتاريخه: ٢٣)، بينما يعدّها الدكتور (نبيه عاقل) من أهم مناطق (نجد التي تشتهر بمراعيها حيث تربى فيها أشهر الخيول العربية (تاريخ العرب القديم وعصر الرسول: ٣١).

كانت كلّ من نجد واليمامة غنيتين بمزروعاتهما، حتى أنهما كانا ســدّان حاجة العرب من القمح (المصدر السابق: ٣١)، كما أن اليمام كانت ولا تزال غنيّة بموارد المياه من عيون وآبار وماء جار، وقد ذكرت

الأخبار أيضاً أنها كانت أكثر نخيلا من بلاد الحجاز (تاريخ العرب القديم: ٢٧)، إضافة إلى وقوعها على أهم طريق يصل بين مكة وموانيء الخليج، والبحرين (بحوث: ١١١)، كانت على نحو ست عشر ة مرحلة من مكة (هامش السيرة الحلبية: ٣ / ٧٦)، والمرحلة مسافة قدرها نحو أربعة وعشرين ميلا، كان الراكب على الإبل يقطعها في يوم (قواعد الأمن: ٨).

قرى اليمامة

أذكر هنا عيّنات من قرى اليمامة، ومع كلّ قرية أضع ما تمتاز به من صناعة أو زراعة، أو عمق تاريخي كذكرى موقعة لها شأن في تاريخ العرب في شبه الجزيرة.

١ ـ (خط)، موضع باليمامة تنسب إليه الرماح الخطية (بحوث: ١٧٢)، وتشتهر أيضاً بكثرة النخيل، وقد جاء فيها:

فإن تمنعوا منا المشقّر والصفا فإنّا وجدنا الخطّ جما نخيلها

(ديوان الاعشى الاكبر ١٤١)

٢ ـ (مرج القلعة)، تنسب إليها السيوف القلعية (بحوث: ١٦٢).

٣ ـ (صحار)، واليها تنسب الثياب الصحارية (ابن هشام: ٤/ ٣١٣).

٤ ـ (حجر)، يقام فيها موسم سنوي يبدأ في اليوم العاشر من محرّم حتى نهاية الشهر (المواسم وحساب الزمن: ١٠١).

٥ ـ (أثافت) وكانت تسمى قبل الإسلام (درنى)، تكثر فيها زراعة العنب، اشتهرت بمعصر للخمر كانت للأعشى (القيان والغناء: ٢٢١)، وقد قال فيها:

أحب أثافت وقت القطاف ووقت عصارة أعنابها

(ديوان الأعشى الأكبر: ٥٠)

وقال أيضاً:

وإنّ لنا درنى، فكلّ عشية يحطّ إلينا خمرها وخميلها

(ديوان الاعشى الاكبر ١٤١)

٦ ـ (منفوحة اليمامة) وفيها بيت الأعشى (القيان والغناء: ٢٢١).

٧ ـ (عقرباء)، وهي المنطقة التي دارت فيها الحرب بين مسلمة والمسلمين وانتهت بمقتله (تاريخ الرسل والملوك: احداث السنة ١١).

٨ ـ (هجر)، قرية ذات نخل (ايام العرب: ٤٣)، وهي اسم لأرض البحرين (أيام العرب: ٢)، يقام فيها موسم شهر جمادي الآخرة، وفيها حصن المشقّر الذي تقام فيه السوق (المواسم وحساب الزمن: ٩٩)، وكان يقابل حصن المشقّر حصن آخر يقال له: الصفا، وبينهما نهر يقال له: محلّم (أيام العرب: ٤).

٩ ـ (نطاع)، واد باليمامة، وهو المكان الذي اعترض بنو تميم قافلة كسرى فيه، فقتلوا عامة الأساورة وسلبوهم، وأسروا هوذة بن علي، فاشترى نفسه بثلاثمائة بعير (أيام العرب: ٢ ـ ٣).

١٠ ـ (الصمان): أرض غليظة فيها خيرات كثيرة، وفيها التقى مسلمة الحنفي بسجاح (الاوائل: ٢٩١).

لوفرة الأراضي الصالحة للزراعة في اليمامة كانت حاجتها للعبيد ـ كأيدي عاملة ـ كبيرة جدا، لذا كانت أعدادهم كثيفة فيها (العبودية: ٤٣)، وقد اشتهرت اليمامة بانتاج القمح، وبكثرة النخيل إضافة إلى زراعة العنب.

هذا وقد اشتهر بنو حنيفة ـ الذين نزلوا اليمامة ـ بصناعة السيوف، وكان سيفهم يسمّى (القلعي) نسبة إلى (مرج القلعة) حيث كانوا يقيمون (بحوث: ١٦٢)، كما نُسبت إلى اليمامة الرماح الخطيّة أيضاً (بحوث: ٢٢٤).

ويبدو ان صناعة الثياب كانت معروفة في اليمامة، فقد ورد أن محمد بن عبد الله تمّ تكفينه بثوبين صحاريين: (عن معجم ما استعجم) نسبة إلى صحار وهي في بلاد بني تميم من اليمامة أو ما يليها (ابن هشام: ٤ / ٣١٣).

من هذه النتف البسيطة عن جغرافية واقتصاد اليمامة نستطيع أن نستنتج إن مجتمع اليمامة امتاز بكونه:

١ ـ مجتمعا مستقرّا: باعتباره ريفيا تجاوز مرحلة البداوة، وقد ورد في قرآن مسلمة الحنفي «لقد فُضّلتم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر».

٢ ـ مجتمعا منتجا: كانت اليمامة تصدّر القمح إلى العرب، وتصدّر السيوف، والخيول، والثياب.

الميزة الأخيرة لا نجدها مثلاً في المجتمع المكي الذي كان:

١ ـ مجتمعا مستقرّا: لوجود الكعبة كمركز استقطاب ديني وتجاري.

٢ ـ مجتمعا مستهلكا: لأنّ مكّة أرض غير ذات زرع.

إنّ الأمان الاقتصادي متوفر جدا لدى المنتج، لكنه يشكل عبئا ثقيلا على المستهلك، فالمنتج قادر دائما على تهديد المستهلك إقتصاديا واجتماعيا وسياسيا، وهذا ما حصل بالفعل حين قطعت اليمامة إمداد مكة بما تحتاج إليه من قمح جعلتها أمام كارثة مجاعة حقيقية، الأمر

الذي دفع القريشيين إلى أن يتشفعوا بصلة الرحم مع محمد بن عبد الله للتوسّط في ما بينهم وبين اليمامة، وهو ما تمّ بالفعل قبل فتح مكة.

أعتقد أنّ الإختلاف في ميزة الأمان الإقتصادي كان سبب الإختلاف لاحقا بين منهجي دعاة الحنيفية في مكة ودعاة الحنيفية في اليمامة، وهو الذي جعل القريشيين ينظرون دائما إلى اليمامة كتهديد مستمر ليس لأمنهم الاقتصادي فحسب، بل أيضاً كانوا قلقين جدا امام سعة نفوذ وانتشار عبادة (الرحمن) التى كانت اليمامة مركزا لها بفعل حضور مسلمة الحنفي.

لقد أحسّوا بخطر ذلك عندما أدخل محمد بن عبد الله اسم (الرحمن) ضمن منظومته المعرفية، حتي وصل بهم الأمر أن اعتبروه تلميذا لمسلمة، وأصرّوا على أنّهم لن يتبعوا داعي اليمامة (ابن هشام: ١/ ٣٣٢).

كان الحس المناطقي واضحا في الصراع، على الاقل عند القريشيين، وكان ذلك ناتجا عن إدراكهم لنقطة ضعف مكة، باعتبارها واد غير ذي زرع، رغم أنّ محمدا اتّخذ من هذه النقطة حجّة لدعم اعتقاده بأنّ مكة محميّة من قبل الله «فليعبدوا ربّ هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وءامنهم من خوف» (سورة قريش: ٣ ـ ٤).

لم يبق في كتب الاخبار عن العلاقات الاجتماعية بين مكة واليمامة سوى نزر يسير يصلح أن يكون عيّنة للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، منها على سبيل المثال: أنّ الفرافصة بن عمير بن شيبان بن سبيع بن مسلمة كان حليفا لقريش، والفرافصة ابن عم محكم بن الطفيل وزير مسلمة الحنفي في اليمامة (جمهرة: ٣١٢). بينما نجد (الفرات بن حيان العجلي) ـ وكان أهدى الناس بالطريق وأعرفهم بها ـ يخرج مع إبل قريش إلى الشام (المعارف: ١٨٩).

إسم اليمامة وساكنوها الأوائل

ذكر المسعودي أنّ اسم (اليمامة) كان (جو) (مروج الذهب: ٢/ ١٥٠)، وأنّ أول من سكن فيها (جديس) (مروج الذهب: ٢/ ١٤٤)، سمّيت باليمامة بعد أن غزاها (حسان بن تبّع الحميري) ملك اليمن، وصلب (زرقاء اليمامة) على بابها، وكانت ذات بصر شديد، وكان اسمها يمامة (مروج الذهب: ٢/ ١٥٠)، وفي رواية الدينوري: أنّ «اسم اليمامة يومئذ جو وبها امرأة يقال لها اليمامة تبصر الركب من مسيرة ثلاثة أيام وباسمها سميّت جو اليمامة» (المعارف: ٣٤٩)، وقد ذكر شعراء ما قبل الإسلام قصة زرقاء اليمامة في أشعارهم كالنابغة الذبياني، والأعشى الذي قال:

ما نظرت ذات اشفار كما نظرت ... يوما ولا نظر الذئبي إذ سجعا
قالت أرى رجلا في كفه كتف ... أو يخصف النعل لهفي أية صنعا
فكذبوها بما قالت فصبحهم ... ذو آل حسان يزجي الموت والشرعا
فاستنزلوا أهل جو من مساكنهم ... وهدموا يافع البنيان فاتضعا

(ديوان الاعشى الأكبر ١١٨)

قال المتنبّي:

وأبصر من زرقاء جو لأنّني ... إذا نظرت عيناي ساواهما علمي

(الديوان: ٨١)

و(جديس) من العرب العاربة التي أبيدت مع (طسم) على يد (عبد كلال بن مثوّب) قائد حملة (تبّع) إلى اليمامة (الاشتقاق: ٢/ ٥٢٤ ـ ٥٢٦).

ورد فيهم:

وقبلهم غالت المنايا طسما ... ولم ينجها الحذار

وحلّ بالحيّ من جديس يوم من الشرّ مستطار

(ديوان الأعشى الأكبر ٩٠)

ذكر (المسعودي) أنّ طسم وجديس تفانت في نحو من سبعين سنة في البراري، بما كان بينهم من الشحناء، وطلب الرياسة، فدثروا، ولم يبق لهم باقية، فضربت بهم العرب المثل، وضربت بهم الشعراء المقال (مروج الذهب: ٢/ ٥٩)، وهذه سمة تتشابه بها اليمامة مع مكة حيث كانت جرهم والعماليق أوّل سكانها فانقرضوا (مروج الذهب: ٢/ ٥٨)، إلا أنّ (طه حسين) يعتبر (كلّ) ما ورد عن طسم وجديس والعماليق وجرهم موضوعا لا اصل له (في الشعر الجاهلي: ١٢٩)، وهو رأي - كما أسلفنا - لا يخلو من مبالغة غير منهجية، لأنّ القضية ونفيها يبقيان معا حتى يذوب كلاهما في كليهما.

إضافة إلى ذلك ذكر الدكتور (ناصر الدين الأسد) أنّ اليمامة كانت تنافس مكة في قدم القيان وبعد عهدهن، فإن كان من الروايات ما أرجع القيان في مكة إلى عهد عاد فإنّ منها ما أرجعهن في اليمامة إلى عهد طسم وجديس (القيان والغناء: ٥٢).

مواسم اليمامة

نقلا عن المحبر ورد أنّه كان لأهل اليمامة في نجد موسم كبير ينعقد كلّ سنة بمدينة (حجر) في العاشر من المحرّم إلى نهاية الشهر، وهو الميقات نفسه لموسم (نطاة) الذي كان أهل خيبر يقيمونه كلّ سنة بحصن نطاة وكان يسمّى بيوم (الكفّارة)، وهو ذكرى نجاة موسى من فرعون، وكانت قريش تصوم هذا اليوم قبل الإسلام، ولعلّه من سنن الاحناف (المواسم وحساب الزمن: ١٠١).

كما كان لليمامة موسم آخر في (هجر) يبدأ من أوّل يوم من جمادى

الآخرة إلى نهاية الشهر، وفيه تقام سوق في المشقّر (المواسم وحساب الزمن: ٩٩)، كانت تأتيه العرب للميرة، إلا أنّ ما جعله راسخا في الذاكرة هو المذبحة التي أقيمت لبني تميم في الحصن حتى سمّي اليوم بيوم المشقّر (أيام العرب: ٤)، وقد ذكره الأعشى بقوله:

فإن تمنعوا منا المشقّر والصّفا فإنّا وجدنا الخطّ جمّا نخيلها

(ديوان الاعشى الاكبر ١٤١)

وقد ذكر ابن هشام أنّ محمد بن عبد الله ذهب إلى اليمامة يدعو لنفسه دون أن يحدد عاما أو شهرا، فإذا كان تحديد العام دون سند أمرا عسيرا، فإنني أعتقد بأنّ ذهاب محمد إلى بني حنيفة لن يتجاوز أيام أحد موسميهم.

بنو حنيفة

لم تكن كلّ قبائل شبه الجزيرة العربية تسكن الخيام، وتقطن الصحراء، لا هم لها سوى الغزو وانتجاع الكلأ، على العكس تماما، ورد أنّ الكثير من قبائل العرب كانت تميل إلى الحياة الحضرية، وتصاعد هذا الميل مع انبعاث الجيل الأول من الأحناف، حتى أنّ قبيلة بني حنيفة كانت إحدى القبائل الحضرية، التي يقال لأهلها: أهل مدر، أي أنّها قبيلة مستقرّة في موطنها، وتذكر كتب الأخبار أنّ ثمّة حلفا جاهليا تمّ بين أهل الوبر لم تدخل فيه حنيفة (مصادر الشعر الجاهلي: ٦).

قال ابن حزم: إنّ بني حنيفة هم أهل اليمامة، وهم أصحاب نخل وزرع، وحنيفة هو ابن لجيم بن صعب بن علي بن بكر بن وائل، وكان لحنيفة من الولد: الدّول وفيه الثروة والعدد، وعدي، وعامر (جمهرة: ٢/ ٣٠٩) فأما مسلمة الحنفي فيرجع إلى بني عدي بن حنيفة (جمهرة:

٢/ ٣١٠)، كذلك نجدة بن عامر صاحب (النجدية) وكان رأسا ذا مقالة منفردة من مقالات الخوارج (اخبار الخوارج: ١٩)، بينما يرجع نافع بن الأزرق الذي تنسب إليه (الأزارقة) من الخوارج إلى بني الدّول بن حنيفة (جمهرة: ٢/ ٣١١).

استوطن بنو حنيفة اليمامة بعد حرب البسوس التي دامت بين بكر وتغلب من سنة ٤٩٤ م إلى سنة ٥٣٤ م (تاريخ العرب العام: ٤٣). وقد ورد أنّهم لم يشتركوا فيها، وكانوا يسمّون اللّقاح، فقال سعد بن مالك يعرّض بهم:

بنس الخلائف بعدنا أولاد يشكر واللّقاح

(ايام العرب: ١٥٥)

ولكثرة النخيل في اليمامة انفرد بنو حنيفة قبل الإسلام باتخاذهم إلها من حيس ـ تمر يخلط بسمن وأقط فيعجن شديدا ثم يندر منه نواه وربما جعل فيه سويق ـ فعبدوه دهرا طويلا، ثم أصابتهم مجاعة فأكلوه، فقال رجل من بني تميم:

أكلت ربها حنيفة من جو ع قديم بها ومن إعواز

وقال آخر

أكلت حنيفة ربّها زمن التقحّم والمجاعة

لم يحذروا من ربّهم سوء العواقب والتباعة

(المعارف: ٣٣٩)

صورة بني حنيفة في المخيال الإسلامي

كان الشاعر العباسي (العباس بن الأحنف) يلتقي نسبا مع مسلمة الحنفي عند (عدي بن حنيفة) (جمهرة: ٣١٠)، وأنّه قال مفتخرا بذلك:

فإن تقتلوني لا تفوتوا بمهجتي مصاليت قومي من حنيفة أو عجل

فردّ عليه آخر:

بنو حنيفة لا يرضى الدّعيّ بهم فاترك حنيفة واطلب غيرهم نسبا

إذهب إلى عرب ترضى بنسبتهم إني أرى لك وجها يشبه العربا

(الشعر والشعراء: ٥٠٠)

كان هذا في القرن الثاني للهجرة زمن خلافة الرشيد، لذا فإنّ هذين البيتين يمكن أن يكشفا لنا وبوضوح صارخ كيف جعلت المؤسّسة الرسمية صورة بني حنيفة في المخيال العربي، لقد تمّ تجريدهم من عربيتهم.

تذكر كتب الأخبار أن المسلمين فقدوا قرابة ألفين ومائتي رجل، منهم سبعمائة من القرّاء في حربهم مع بني حنيفة (كتاب الرّدة: ٢١٣)، وكانت ردّة فعل ذلك أن طالب بعض المسلمين بإبادتهم حتى بعد إتمام الصلح بين خالد ومجاعة الحنفي (كتاب الردة: ٢١٣ ـ ٢١٤).

كان لحروب المسلمين مع مسلمة دورها الكبير في رسم الصورة السيّئة لبني حنيفة يكادوا فيها أن يكونوا (مكفّرين)، فقد اتهموا بالردّة، واتهموا أيضاً بموالاتهم لمسلمة الحنفي ومدحه حتى بعد موته، ورد أنّهم بعد أن انتقلوا إلى الكوفة، وبنوا مسجدا فيها عرف باسمهم، كانوا يقولون فيه: «أن مسيلمة كان على حق»، فقتل عبد الله بن مسعود ـ وكان على الكوفة ـ بعضهم دون استتابة، وقد كان هناك جدل حول: هل تقبل توبتهم أو لا؟ (مختصر سيرة الرسول: ٢٧).

ومع هذا نجد في رسالة ابي بكر لخالد ما يشير إلى صورتهم الحقيقية «واعلم بأنّك لم تلق قوما يشبهون بني حنيفة في البأس والشدة» (الردة: ١٧٣). وقد بقي بأسهم في الحرب ضدّ المسلمين عالقا في

أذهان الصحابة، فقد ورد عن رافع بن خديج الأنصاري انه قال: «والله لقد كنا نقرأ هذه الآية فيما مضى (ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون)، فلم نعلم من هم حتى دعانا ابو بكر إلى قتال بني حنيفة، فلما قاتلناهم علمنا انهم أولو بأس شديد، وذلك أنهم هزمونا نيفا وعشرين هزيمة، وقتلوا منا مقتلة عظيمة، كادوا أن يفتحوننا مرارا» (الردة: ٢٠١).

رجال اليمامة

١ ـ هوذة ملك اليمامة

لاتخلو اليمامة من أشخاص كان لهم حضور اجتماعي، ثقافي، أو سياسي ليس ضمن حدود اليمامة فحسب، بل تجاوز ذلك ليمتد حضورهم إلى العرب والعجم، وكان هوذة بن علي أحد أولئك فيها.

ذكر ابن قتيبة: هوذة بن علي الحنفي ذو التاج (المعارف: ٥٩)، منحه كسرى قلنسوة فيها جوهر فكان يلبسها، فسمّي ذا التاج، ولهوذة أحاديث وشرف ووفادة إلى الملوك من الأعاجم (الاشتقاق: ٢ / ٣٤٨)، قدم على كسرى فأوجهه ونادمه وألبسه تاجا من تيجانه وحللا من حلله، فزعمت بنو حنيفة أنه كان لا يراه أحد من العجم إلا سجد له لذلك التاج لصورة كسرى التي كانت فيه، قال الأعشى:

من ير هوذة يسجد غير متئب	إذا تعمّم فوق التاج أو وضعا
له أكاليل بالياقوت فصّلها	صوّاغها لا ترى عيبا ولا طبعا
من يلق هوذة أو ينزل بساحته	يكن لهوذة فيما نابه تبعا
وكلّ زوج من الديباج يلبسه	أبو قدامة محبوّا بذاك معا

(ديوان عامر بن الطفيل: ٦٣ ـ ٦٤)

كان هوذة رجلا جميلا شجاعا لبيبا (أيام العرب: ٣)، مدحه الأعشى بأربع قصائد (القيان والغناء: ٢٢٨)، كنيته أبو علي (الاشتقاق: ١ / ٥٥)، وأبو قدامة (ديون عامر بن الطفيل: ٦٤)، وهو من المعمرين بلغ مئة وخمسين سنة، وكان ملك اليمامة (السيرة الحلبية: ٣ / ٢٥٤)، وقد أسره بنو تميم في معركة وادي نطاع فاشترى نفسه منهم بثلاثمائة بعير (أيام العرب: ٣).

محمد وهوذة

ورد في كتب الاخبار أنّ محمد بن عبد الله لما بعث كتبه إلى الملوك يدعوهم إلى الإسلام بعث كتابا إلى هوذة بن علي باعتباره ملك اليمامة قال فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد رسول الله إلى هوذة بن علي: سلام على من اتبع الهدى، واعلم أنّ ديني سيظهر إلى منتهى الخفّ والحافر، فاسلم تسلم، وأجعل لك ما تحت يديك»، ذكر أحمد زيني دحلان أنّ الكتاب وصل إلى هوذة وكان عنده أركون دمشق الرومي من عظماء النصارى، وأنّ هوذة في بادىء الأمر لم يرد على كتاب محمد فسأله (أركون) عن السبب، قال: ضننت بديني وأنا ملك قومي، ولئن تبعته لن أملك. قال: بلى، ولئن اتبعته ليملكنك، وأنّ الخير لك في اتباعه، وأنّه للنبي العربي الذي بشّر به عيسى بن مريم عليه السلام، وأنّه لمكتوب عندنا في الانجيل محمد رسول الله (السيرة الحلبية: ٣ / ٧٧).

كان هوذة صاحب دين، لم يكشف أهل الأخبار عن هوية هذا الدين، قال الأعشى يمدحه عندما تمكّن من اطلاق سراح الأسرى من بني تميم، وصادف الاطلاق يوم فصح النصارى:

بهم تقرب يوم الفصح ضاحية ... يرجو الإله بما أسدى وما صنعا

(ديوان عامر بن الطفيل: ٦٤)

يقول الخبر أنّ هوذة بن علي خشي من محمد بن عبد الله على دينه بدءا، وعلى ملكه أيضاً، أما مداخلة (أركون) في شأن الكتاب فلا يمكن أن تتجاوز الجملة «بلى، ولئن اتبعته ليملكنك»، أما ما بعدها فمن غير المعقول أن تخرج عن رجل من عظماء النصارى، على العكس تماما أظن أنه هو الذي أشار عليه بفكرة (المشاركة في الملك)، من هنا جاء ردّ هوذة فيه لطف: «ما أحسن ما تدعو إليه وأجمله، وأنا شاعر قومي وخطيبهم، والعرب تهاب مكاني، فاجعل إليّ بعض الأمر أتّبعك»، فلما بلغ الردّ محمدا قال: لو سألني سيّابة ـ قطعة من الأرض ـ ما فعلت، باد وباد ما في يديه» (السيرة الحلبية: ٣ / ٢٥٤).

لقد رفض هوذة اتباع محمد، وضنّ بدينه وبملكه.

جعل (البلاذري) موت هوذة بن علي قبل انصراف بني حنيفة من يثرب إلى اليمامة (فتوح البلدان: ٥٩)، أي أنّه مات ووفده في يثرب، وأنّ مسلمة ادّعى النبوة بعد موت هوذة، بينما نجد عند (الحلبي) أنّ موته تزامن مع انصراف محمد من فتح مكة (السيرة الحلبية: ٣ / ٢٥٤).

٢ ـ عرّاف اليمامة

كان عدد العرّافين كثيرا في العرب قبل الإسلام، والعرّاف رتبة هي دون الكاهن (مروج الذهب: ٢ / ١٧٨)، وهو من يعرف الامور بمقدمات أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من يسأله أو فعله أو حاله. وليس للعرّاف تابع أو رئي أو شيطان، وبهذا فإنّ آليات اشتغال العرّاف تختلف تماما عن آليات اشتغال الكاهن، فالعرّاف يستخدم ذكاءه الخاص في استنباط الحقائق، أي أنه ينطلق من عندياته، ولا ينتظر تابعا يملي عليه (المفصل: ٦ / ٧٧٢)، لذا فالعرّاف أقرب إلى الحكيم منه

إلى الكاهن، ويبدو أنّ شهرة بعضهم جعلت الشعراء يذكرونهم في أشعارهم، ومن أشهر هؤلاء العرّافين (عرّاف اليمامة) رباح بن عجلة، فقد قيل فيه:

فقلت لعرّاف اليمامة داوني ... فإنك إن داويتني لطبيب

وقال عروة بن حزام:

جعلت لعرّاف اليمامة حكمة ... وعرّاف نجد إن هما شفياني

فقالا شفاك الله والله ما لنا ... بما حملت منك الضلوع يدان

وعرّاف نجد هو الأبلق الأسدي (مقدمة ابن خلدون: ١٠٨ ـ ١٠٩).

٣ ـ الأعشى

إنّ شحّة الأخبار التي تتحدّث عن مسلمة يمكن تعضيدها بأخبار العناصر التي كان لها حضور فاعل ومؤثر سواء في محيط ومناخ اليمامة بشكل خاص، أو في شبه الجزيرة العربية بشكل عام. لذا، فإنّ المتبقّي من نصوص الأعشى مثلاً يمكن أن يكون نافذة مهمة جدا لتحسّس المناخ الفكري، وآليات اشتغال الأحناف قبل الإسلام. من هنا فإنّ إحدى أهم نوافذي لقراءة مسلمة هو الأعشى.

نسبه ولقبه وكنيته

هو أعشى وائل، ميمون بن قيس بن جندل بن شراحيل بن عوف بن سعد بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة (تاريخ اليعقوبي: ١ / ٢٢٣ ـ ٢٢٤)، من بكر بن وائل.

كنيته: أبو بصير، ولقبه: الأعشى.

وعشيرته: بنو قيس بن ثعلبة، بطن من بطون بكر، عريقة في

الشعر، فهم يعدّون منها وحدها ثلاثين شاعرا جاهليا. وروي أنّ حسان بن ثابت سُئِل مرّة: من أشعر الناس؟ فقال: أشاعر بعينه أم قبيلة؟ قالوا: بل قبيلة. قال: الزرق من بني قيس بن ثعلبة (القيان والغناء: ٢٢٠).

كانت اليمامة موطن الأعشى، وقد عاش فيها حتى بلغ الثمانين اتكاء على قوله:

مضى لي ثمانون من مولدي　　كذلك تفصيل حسّابها

(ديوان الأعشى الأكبر: ٥٠)

كان الاعشى حنيفياً

لم يتطرّق أحد من الباحثين القدامى، أو الجدد، إلى حنيفية الأعشى، وإنّما أخذ دائما باعتباره (صناجة العرب)، معنيًا بالخمر والقيان والغناء، رغم أنّ قراءة متأنية لما تبقى من شعره تجعلنا نقف أمام شاعر موحّد يؤمن بالرحمن، وبالله، أو بالإله، وهذا التوحيد هو خلاصة ما توصّل إليه الجيل الأوّل من الأحناف، فقد ورد في المتبقي من شعره:

وإنّ تقى الرحمن لا شيء مثله　　فصبرا إذا تلقى السحاق الغراثيا

وربّك لا تشرك به، إنّ شركه　　يحط من الخيرات تلك البواقيا

بل الله فاعبد، لا شريك لوجهه　　يكن لك فيما تكدح اليوم راعيا

(ديوان الأعشى. ٢١٨)

وقال أيضاً:

عطاء الإله، فإن الإله　　يسمع في الغامضات السرارا

(ديوان الاعشى الاكبر ٩٨)

كما أنّنا نجد في شعره ذكرا ل (قس بن ساعدة الايادي) أحد أقطاب

الجيل الأوّل من الأحناف، الذي قال فيه محمد بن عبد الله: «يحشر يوم القيامة أمّة وحده» (الجامع لأحكام القرآن: ٣ / ٢٣)، إضافة إلى ذكر (سطيح) الذي عدّه القرطبي أحد الموحّدين قبل الإسلام (الجامع: ١٠ / ١٠٨)، دون أن ننسى ذهابه إلى (عبهلة بن كعب العنسي) في اليمن، أو محاولة قدومه على (محمّد بن عبد الله) في يثرب.

الأعشى وعبهلة العنسي

هل يمكن للأعشى أن يكون مفتاحا لقراءة تأريخ ظهور عبهلة بن كعب الذي سمّته المؤسّسة الإسلامية بالأسود العنسي وهي تسمية لا تخلو من تمييز عنصري؟

ذكرت الاخبار أنّ الأعشى ذهب إلى صنعاء ومدح نبيّها (عبهلة العنسي) فكافأه على ذلك (قواعد الأمن: ١٣٩)، ولعطاء العنسي خبر في سيرة الاعشى، فقد قيل أنه أتاه، وقد امتدحه، فاستبطأ جائزته، فقال عبهلة: ليس عندنا عين، ولكن نعطيك عرضا، فأعطاه خمسمائة مثقال دهنا وبخمسمائة حللا وعنبرا (ديوان الأعشى الأكبر ٢٣)، دون أن نجد لقصيدته في مدح العنسي ذكرا في الديوان فقد رفعت من الذاكرة الجمعية تماما.

والأخذ بهذا الخبر يعني أنّ ظهور (العنسي) كان قبل وفاة الأعشى في السنة السابعة للهجرة، فإذا ما اعتمدنا رواية المؤسّسة الإسلامية من أنّ لقاء تمّ بين (محمد ومسلمة) في المدينة قرب نهاية السنة السادسة اعتمادا على رواية موت (هوذة بن علي) عند الحلبي، وأنّ محمدا قد قصّ حلم الاسوارين الذهبيين لمسلمة، وأنّه أوّل الاسوارين بمسلمة والعنسي، نكون قد أضعفنا الرواية التي تجعل تاريخ ظهورهما قرب نهاية السنة العاشرة للهجرة وهو التاريخ المعتمد رسميا.

الأعشى ومحمد بن عبد الله

العودة إلى ديوان الأعشى تجعلنا نجد قصيدة في مدح (محمد بن عبد الله) دون أن يكون ثمّة لقاء بينهما، ومع هذا يورد الاخباريون قصّة عجيبة لتبرير ذلك تشبه تماما قصص كثير من مفكري ذلك الوقت الذين التقى بهم محمد بن عبد الله، أو الذين التقوا به وتحاوروا معه دون أن يصلوا إلى اتفاق ما مثل الحنيفي سويد بن الصامت (نزعات مادية: ١ / ٣٤٢)، أو أنّ المتحاور يقرّر أخذ سنة للتفكير والعودة، فيموت قبل انتهاء الوقت المحدّد، هذا ما حصل مع الأعشى بعد أن كان قاصدا محمدا فمرّ بمكة، ونتيجة لمحاورته مع رجالات قريش أجّل القدوم إلى العام القادم، ليكتفي من شرب الخمر أو من لعب القمار، هكذا ذكر المؤرخون، فيموت قبل انتهاء العام في اليمامة (الشعر والشعراء: ١٣٢).

والقصيدة الموجّهة لمحمد بن عبد الله لا تشير إلى أنّ الأعشى ذاهب للدخول في الإسلام كما روّج المؤرخون، وإنّما هو ذاهب لمدح محمد، وهي طريقته في التكسّب، يقول ذلك في القصيدة ذاتها:

وما زلت أبغي المال مذ أنا يافع ... وليدا وكهلا حين شبت وأمردا

وأبتذل العيس المراقيل تغتلي ... مسافة ما بين النجير فصرخدا

ثمّ يخاطب ناقته قائلاً:

متى ما تناخي عند باب ابن هاشم ... تريحي وتلقي من فواضله يدا

له صدقات ما تغبّ، ونائل ... وليس عطاء اليوم مانعه غدا

(ديوان الأعشى الاكبر: ٦٩ ـ ٧٠)

فالقصيدة لا تتجاوز أن تكون محاولة في التكسّب ليس إلا، ومع

هذا فقد تحسّس القريشيون ـ إن صحّت الرواية ـ خطرا سياسيا في مدح الأعشى لمحمد، من هنا كانت محاولة تعطيل، أو تأجيل ذهابه اليه.

كما أنّ خبر قدومه إلى محمد ومروره بمكة، أو ببعض أهل مكة، وردهم إيّاه عن ما عزم يشبه تماما خبر قدوم (أمية بن أبي الصلت) إلى المدينة كي يعلن إسلامه، فيلتقي في طريقه ببعض أهل مكة، الذي يشير بدوره إلى معركة بدر وقتل أقربائه شيبة وعتبة، فيجدع أمية أنف ناقته، ويرثي قتلى بدر، ويعود إلى الطائف ليموت فيها بعد عام، أو أقل من عام.

الأعشى ومسلمة الحنفي

ما يهمني هنا، هو أننا لا نجد لمسلمة الحنفي ذكرا في ديوان الأعشى، ولا حتى خبرا يوحي بأنه التقى به، أو سمع عنه، رغم أننا نجد في ديوانه قصيدة ذاتية لم يقصد التكسّب منها، تكاد أن تكون حنيفية تماما، يخاطب فيها بصيرا ابنه يحثّه على:

وإنّ تقى الرحمن لا شيء مثله | فصبرا إذا تلقى السحاق الغراثيا
وربّك لا تشرك به، إنّ شركه | يحط من الخيرات تلك البواقيا
بل الله فاعبد، لا شريك لوجهه | يكن لك فيما تكدح اليوم راعيا

(ديوان الأعشى: ٢١٨)

كما أننا نجد في سيرة الأعشى طلاسم وألغاز لا يمكن المرور بها دون إدامة النظر فيها كقوله بالقدرية، أو إقراره بالملكين الكاتبين:

فلا تحسبني كافرا لك نعمة | على شاهدي، يا شاهد الله فاشهد

يقول ابن قتيبة معلّقا: «وكان هذا من ايمان العرب، الملكين بقية من دين اسماعيل» (الشعر والشعراء: ١٤٧).

وقد ورد أيضاً أنه كان للأعشى راوية، اختلفوا في اسمه فمرّة هو(عبيد)، ومرّة هو (يحيى بن متى)، أو (يونس بن متى)، وكان من المعمرين قال: كان الأعشى قدريا. فلما سئل: من أين أخذ الأعشى مذهبه؟ قال: من قبل العباديين نصارى الحيرة، كان يأتيهم يشتري منهم الخمر فلقّنوه ذلك (مصادر الشعر الجاهلي: ٢٦٣).

أو المتبقي من إشاراته الحنيفية كما في قوله:

استأثر الله بالوفاء وبالعدل ... وولى الملامة الرجلا

والأرض حمالة لما حمل الله ... وما ان ترد ما فعلا

يوما تراها كشبه أردية الخمس ... ويوما أديمها نغلا

أنشى لها الخف والبراثن ... والحافر شتى والاعصم الوعلا

(ديوان الأعشى الأكبر ١٦٧)

أو في تحسّسه للزوال في العالم، وقد استثمر أقطاب الجيل الأوّل من الأحناف موضوعة الموت كعلامة استفهام كبرى، وكنافذة إلى الغموض الذي يحيط بالعالم، فكان الموت شاهدهم على زوال الأشياء كلها، ومنه اقتربوا من الإله الذي يبقى بعد أن يفنى كلّ شيء:

الم تروا إرما وعادا ... أودى بها الليل والنهار

بادوا، فلما أن تآدوا ... قفى على إثرهم قدار

وقبلهم غالت المنايا ... طسما ولم ينجها الحذار

وحلّ بالحي من جديس ... يوم من الشر مستطار

وأهل غمدان جمعوا ... للدهر ما يجمع الخيار

فصبحتهم من الدواهي ... جائحة عقبها الدمار

(ديوان الاعشى الاكبر: ٩٠)

أو لن تري بالزبر ... بينة بحسن كتابها

إنّ القرى يوما ستهلك ... قبل حقّ عذابها
وتصير بعد عمارة ... يوما لأمر خرابها
أولم تري حِجْرا ـ ... وأنت حكيمة ـ ولما بها
إنّ الثعالب بالضحى ... يلعبن في محرابها
والجن تعزف حولها ... كالحبش في محرابها
فخلا لذلك ما خلا ... من وقتها وحسابها

(ديوان الاعشى الاكبر: ٤٢)

أو قوله :

لعمرك ما طول هذا الزمن ... على المرء إلا عناء معن
يظل رجيما لريب المنون ... وللسقم في أهله والحزن
وهالك أهل يجنونه ... كآخر في قفرة لم يجن
وما أن أرى الدهر في صرفه ... يغادر من شارخ أو يفن
فهل يمنعنّي ارتياد البلاد ... من حذر الموت أن يأتين
أليس أخو الموت مستوثقا ... عليّ وأن قلت قد أنسأن
عليّ رقيب له حافظ فقل ... في امرىء لم يخنه الزمن
أزال أذينة عن ملكه ... وأخرج من حصنه ذا يزن
وخان النعيم أبا مالك ... وأيّ امرىء لم يخنه الزمن
أزال الملوك فأفناهم ... وأخرج من بيته ذا حزن

(ديوان الاعشى الاكبر: ١٩٣)

هذا النتاج، إضافة إلى أبيات كثيرة تتوزّع على قصائد الديوان تؤكد اعتقاد الاعشى بالحنيفية، وأقصد من الحنيفية مفهوم التوحيد تحديدا، وهو ما تمّ على يد أقطاب الجيل الأوّل من الأحناف ـ ومسلمة الحنفي أحدهم ـ الجيل الذي ينتهي كلحظة زمنية مع بدء إعلان النبوّات في شبه الجزيرة العربية.

يبقى فراغ سيرة وشعر الاعشى من أيّ خبر عن مسلمة الحنفي حلقة مفقودة في تأثيث الصورة الحقيقية لتيّار الأحناف في اليمامة قبل الإسلام.

كان ميّالا للهو والغناء والعبث

ذكرت الأخبار أنّ الأعشى كان له معصر للخمر في أثافت ـ التي كانت تسمّى قبل الإسلام درنى ـ يعصر فيه ما أجزل له أهل أثافت من أعنابهم، وكان الفتيان يؤمون منزله بمنفوحة اليمامة للشرب (القيان والغناء: ٢٢١).

أريد أن أقول هنا أنّ شيوع سيرة الأعشى كرجل خمر لا تسيء إليه كأحد أتباع الأحناف قبل الإسلام، ذلك إنّهم تبنّوا موقفين تجاه الخمر

١ ـ التحريم، موقف تبنّاه الأحناف المكّيون قبل الإسلام كزيد بن عمرو بن نفيل وأتباعه مثل ورقة بن نوفل، وشيبة بن ربيعة.

٢ ـ الإباحة، موقف تبنّاه أحناف آخرون قبل الإسلام مثل أميّة بن أبي الصلت الثقفي وقس بن ساعدة الإيادي الذي كان يشرب الخمر وله رأي فيها، وهو الذي قال فيه الأعشى:

وأبلغ من قسّ وأجرى من الذي بذي الغيل من خفان أصبح خادرا
(مجمع الأمثال: ٩٩)

القسم الثاني

مسلمة الحنفي

قراءة في تأريخ محرّ

المبحث الأول

تعريف الرجل وعائلته

نسبه ولقبه وكنيته:

عندما يتغلّف تأريخ شخص ما بالتحريم فإنّ ما يتبقّى من سيرته لن يكون إلا بقايا نتف تمرّ عبر آلية التشويه المتعمّد، وللوصول إلى الحقيقة التاريخية المهرّبة ـ ما بين السطور وما ورائها ـ لابدّ من عين لا تحترم الوقوف أمام إشارات التحريم التي تجعل طريق الوصول عقيما.

إنّ عملية البحث عن أصل الفرد يمكن أن تتمّ بعيدا عن الفرد نفسه ـ البحث يتمّ في المتاح والممكن ـ لذا فإنّ الصورة الحقيقية لمسلمة الحنفي، والإسم الصحيح الذي كان يسمّى به، يبرزان معا من كيفية نظر المؤسّسة الضدّ، لإنّ ما تبقّى من ذكره لم يخرج، أو لم يصل إلا عن طريق مساماتها.

ولهذا السبب حصرا، فأنا أعتمد في بحثي هذا على (عين النقيض) للوصول إلى الحقيقة التاريخية لسيرة مسلمة الحنفي، فأبدأ بالقول: نقلا عن (الروض الأنف): هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب بن الحارث بن عبد الحارث بن هفان بن ذهل بن الدول بن حنيفة

(المفصل: ٦ / ٨٦)، بينما هو عند ابن حزم: «مسيلمة بن ثمامة بن كثير بن حبيب بن الحارث بن عبد الوارث بن عدي بن حنيفة، يكنى أبا ثمامة» (جمهرة أنساب العرب: ٣١٠)، وقال ابن قتيبة: هو مسيلمة بن حبيب من حنيفة بن لجيم، ويكنى أبا ثمامة (المعارف: ٢٢٩)، وعن الواقدي: هو مسيلمة بن حبيب (الردة: ١٨٠، محاسن النساء: ٩٧)، بينما يورد البلاذري أن كنيته كانت أبا ثمالة (فتوح البلدان: ٦١). ويبدو أنه كان ينحدر من نسب عريق فقد كان بنو حنيفة يعظمونه، وكان أمره فيهم كبيرا (هامش السيرة الحلبية: ٣ / ١٩)، مما دفع شاعرا منهم إلى مدحه قائلاً:

«سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا»

وسواء أكان ابن حبيب، أو ابن ثمامة فإنّ اسمه لم يكن (مسيلمة) على صيغة التصغير، لأنّ الإسم هنا هو نتاج المؤسّسة المنتصرة، ولأنّ العرب لم تسمّي مسيلمة، بل سمّت مسلمة (لسان العرب: مادة سلم)، وقد ورد عن الزبيري ان خالد بن الوليد مضى إلى مسلمة باليمامة (نسب قريش: ١٠٤)، وهو ما أرجّحه هنا متكئا على قول مجاعة بن مرارة الحنفي:

قلت والأفق عليه قتمه بئس ما جرّ علينا مسلمه

(الردة: ٢٠٩)

ولادته وسنّه:

لم يتحدّث أيّ من المؤرخين عن مولد مسلمة الحنفي متى كان؟ أو أين؟ إلا أنّ الاشارات والاخبار أكدّت على أنه كان من المعمّرين (هامش ابن هشام: ١ / ٣٣٢)، بل حدّدت بعض الروايات أنه عمّر مئة وخمسين سنة (تاريخ اليعقوبي: ٢ / ٨٨، هامش السيرة الحلبية: ٣ /

٢٣)، وقد ورد في خبر بلا تجذير أنه ولد ونشأ في اليمامة في بلدة إسمها (الجبلية) القائمة حتى الآن في وادي حنيفة شمال الرياض بأربعين ميلا (موقع مجلة أقلام الثقافية / حروب الردة).

والقول بأنّ مسلمة الحنفي كان من المعمّرين لا يمكن قراءته إلا امتدادا لنهج المؤرخين في منح هذه الصفة لأصحاب التأثير الاجتماعي في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. فقد جعلوا أكثم بن صيفي يتجاوز في العمر المئتي سنة (أيام العرب: ١٢٦)، وسلمان الفارسي عمّر للاثمئة سنة، بيما عمّر قس بن ساعدة قرابة ثلاثمائة وثمانين سنة (بلوغ الأرب: ٢ / ٢٤٦)، والكثير من الجيل الأوّل للأحناف تجاوزا في العمر المئتين، ونقلوا أشعارا في ذلك على ألسنتهم.

وأنا هنا لا أقرأ طول العمر إلا تكريسا لانفتاح الاشخاص الموصوفين به على القراءة والبحث في خلق العالم وخلق الانسان، وأن تجاربهم في (البحث عن إله) كانت الدافع الرئيس في منحهم هذه الصفة ليس إلا، يمكن تلمّس ذلك من خفوت ظاهرة المعمّرين بعد أن استتبّ الإسلام دينا للعرب.

والأخبار التي تجعل مسلمة الحنفي معمّرا، تضعه ـ زمنيا ـ قريبا جدا من بدايات تشكّل التيّار الحنيفي في شبه الجزيرة العربية، وبهذا يكون شاهدا على مخاض وولادة الحنيفية عند العرب.

من الجائز القول أن الدافع الرئيسي لمنحه صفة المعمّر إنّما كان محاولة في إثبات أن مسلمة أكثر قدما من محمد بن عبد الله في مجال التحنّف والدعوة. فإذا استخدمنا منهج (طه حسين) في التشكيك بكون مسلمة الحنفي كان من المعمّرين، ورددنا هذه القراءة باعتبارها محاولة للنيل من أصالة دعوة محمد بن عبد الله، فإنّ بقاءها يحتمل ما يلي:

١ ـ قراءة كونها موضوعة:

وهذا يعني أن خطا آخر داخل المؤسّسة الإسلامية كان يعمل على هدم البناء من الداخل، وهذه القراءة تتبناها المؤسّسة لتحمي نفسها أمام البحث الموضوعي، الذي يؤكد أنّ المنظومة المعرفية الإسلاميةَ نتاج صرف لمرحلة إجتماعية تأريخية.

٢ ـ قراءة كونها تحمل مصداقيتها معها، وأنّ صدقها هو سرّ بقائها:

وهي إشارة إلى أنّ الحقيقة التاريخية تظلّ حيّة، وأنّها تنتقل من جيل إلى آخر على شكل جمل مبثوثة هنا وهناك، لا يمكن ـ لهذه الجمل ـ أن تكون ذات معنى إلا للعين التي تقف خارج محيط المؤسّسة، وتقرأ الأخبار كلّها دون أن تنضوي تحت أيّ فلكٍ من فكوكها.

لا أريد هنا أن أكذّب خبر كون مسلمة الحنفي من المعمّرين، لكنني أقف إلى جانب (د. جواد علي) من أنّ الفارق في العمر ـ بين مسلمة الحنفي ومحمد بن عبد الله ـ لم يكن كبيرا، فقد كان نشطا فاعلا لحظة حربه مع المسلمين (المفصل: ٦ / ٨٧)، وبهذا تكون ولادة مسلمة الحنفي لا في الربع الأخير من القرن الخامس الميلادي ـ إذا ما أخذنا بقول اليعقوبي ـ بل في النصف الأوّل من القرن السادس الميلادي على وجه التقريب.

أبناؤه وزوجاته

لم تذكر كتب الاخبار أنّه كان لمسلمة الحنفي أبناء، بل ذكر ابن قتيبة أنّه «لا عقب له» (المعارف: ٢٢٩)، وهو هنا يصطف إلى جانب قس بن ساعدة، وسلمان الفارسي، وورقة بن نوفل (جمهرة أنساب

العرب: ٤٩١)، ورغم أنّ النسّابة العرب لا يعدّون البنت من العقب، فإنّه لم يرد أيضاً أنّه كان لمسلمة بنتا، رغم أنه تزوّج بأكثر من امرأة على عادة العرب والأحناف أيضاً يوم ذاك.

لم يبق من تعاليمه شيء في ما يخص موضوعة الزواج، أو حتى عدد النساء الممكن جمعهن عند رجل واحد، إلا أنّ زواجه بأكثر من امرأة يدلّ على إقراره بمفهوم تعدد الزوجات، وهي صفة تجعله غير منضو تحت جناح مسيحي، وقد اشترك الأحناف بهذه الصفة تقريبا، وهي نافذة مهمة لدحض كلّ ما قيل بخصوص تنصّر أكثرهم.

قلنا أنّ مسلمة الحنفي تزوّج بأكثر من امرأة اتكاء على ما ورد في الأخبار، فقد جاء عنه أنّه تزوّج كلاً من:

١ ـ كبشة بنت الحارث بن كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس ثم خلف عليها بعده عبد الله بن عامر بن كريز (جمهرة انساب العرب: ٣١١)، وفي رواية أخرى هي (كيّسة بنت الحارث)، وأنّها ولدت عبد الرحمن من عبد الله بن عامر (جمهرة انساب العرب: ٧٥)، وكانت كبشة تحت جبلة بن ثور بن هيمان ثمّ خلف عليها مسلمة الحنفي (جمهرة: ٣١١).

ذكر القسطلاني أيضاً أنّ مسلمة الحنفي قدم إلى المدينة فنزل في دار بنت الحرث، وكانت (كيسة بنت الحرث بن كريز) زوجته، فلما قتل تزوجها ابن عمها عبد الله بن عامر بن كريز (ارشاد الساري: ٦ / ٤٣٥).

لم يتطرّق المؤرخون إلى تأريخ زواج مسلمة الحنفي بكيّسة أو كبشة، هل كان قبل هجرة محمد إلى يثرب أم بعدها؟ ومن رواية

القسطلاني نعرف أنّ مسلمة الحنفي كان في بيت أبيها عندما زار المدينة.

أحب أن أثير الانتباه هنا إلى إسم وليدها من زوجها بعد مسلمة، هل جاء اسمه (عبد الرحمن) إيمانا بمسلمة الحنفي الذي دعى إلى عبادة الرحمن؟ أم أنّ الاسم جاء اعتباطا ليس إلا؟!

٢ ـ سجاح المتنبّئة، وكانت تكنّى بأم صادر، وهي بنت أوس بن حريز بن أسامة بن العنبر بن يربوع (جمهرة: ٢٢٦)، وكان زواجه منها ذا بعد سياسي، فهو لا يبتعد عن كونه إتحاد قوى. وقد ورد في رواية معمّاة أنها تزوجت بعد مقتل مسلمة من رجل آخر من قومها فولدت له ثلاثة (الاوائل: ٢٩٢).

مكانته في اليمامة

كان مسلمة رجلا معظّما في قومه، فقد ورد في حديث وفد بني حنيفة أنهم جاءوا إلى المدينة ومسلمة معهم يسترونه بالثياب تعظيما له، وكانت تلك عادتهم فيمن يعظمونه، وكان أمره عند قومه كبيرا (هامش السيرة الحلبية: ٣ / ١٩)، فهو صريح النسب بينهم حتى قال فيه شاعرهم:

«سموت بالمجد يا ابن الاكرمين أبا»

وكان قد سلك مسلك التحنّف، وتجوّل في أسواق العرب (الحيوان: ٤ / ٣٦٩) باحثا وداعيا إلى الحنيفية، ويبدو أنّه كان في البدء كاهن قومه، ثم تدرّج في الحنيفية حتى ادّعى النبوّة في أماكن تواجد الأحناف بين اليمامة ومكة، ويبدو أن هذا السلوك انتشر بين كهنة

الجزيرة حين أصبح مفهوم النبوّة يمثل درجة اليقين القصوى، كما فعلت سجاح ذلك من بعده أيضاً.

وقد آمن بنبوّة مسلمة الحنفي كلّ من بني حنيفة، وبني تميم، وكانت نصوصه تقرأ في اليمامة والأماكن المجاورة لها، فقد ورد أنّ العلاء بن الحضرمي لما وفد على محمد من البحرين قرأ جزءا من نصّ مسلمة الحنفي على أنّه جزء من القرآن.

وقد قتل المسلمون من أتباعه قرابة عشرة آلاف رجل كي يتمكّنوا من الوصول إليه وقتله.

المبحث الثاني

صفة مسلمة الحنفي
في المخيال الإسلامي

أستطيع القول أنّ صورة الرجل قد وصلت إلينا مجرّدة من أيّ سـ
ـمالية على صعيد الخَلق، ومجرّدة من أيّ صفة إنسانية على صع
الخلق، وكأنّما الرجل كان مشوّها شكلا ومضمونا. ولكي أعطي لك
ـسم حقّه من البحث جعلت كلّ قسم منهما قائما بذاته.

أ ـ التشويه الخَلقي:

بداية أريد أن أركّز على صعيد الشكل، لكي أضع القارىء أمـ
ـمية تحويل الرجل من حسن المنظر والجسم إلى حشرة، ليس لسبب
إلا اختلاف الرأي، وفي الأغلب الأعم كان السبب مناطقيا.

ذكر البلاذري أنّ مسلمة الحنفي كان:

١ ـ قصيرا

٢ ـ شديد الصفرة

٣ ـ أخنس الأنف

٤ ـ أفطس (فتوح البلدان: ٦١)

بينما نجد صفة مسلمة الحنفي عند الواقدي كانت على هذا الشكل

١ ـ أشقر

٢ ـ أخنس

٣ ـ ضعيف البدن (الردة: ٢٠٨ ـ ٢٠٩)

ونقلا عن (البداية والنهاية) في الصفحة ذاتها، أنّ مسلمة الحنفي كان:

١ ـ أصفر

٢ ـ أخنس (الردة: ٢٠٨)

بينما نجد صفته عند الطبري وقد غلّفها بالتصغير:

١ ـ رويجل

٢ ـ أصيفر

٣ ـ أخينس

إضافة إلى كلّ هذا أسقطوا عليه صفة (الشؤم)، وجعلوه سببا لما حلّ ببني حنيفة من قتل وسبي، فقد قال فيه مجاعة الحنفي: «كان مشؤوما على نفسه وعلى بني حنيفة» (الردة: ٢٠٩)، كما ورد على لسان عمرو بن سمرة: «كان رجلا مشؤوما» (الردة: ٢١٧)، حتى أنّ الرصافي بعد أكثر من أربعة عشر قرنا عند حديثه عن تحدّي القرآن ومعارضته قال: «لقد أخرجنا شؤم مسيلمة عن صدد الكلام» (الشخصية المحمدية: ٦٠٣).

كلما قرأت هذه الصفات تجسّد أمام عيني مسخ كافكا، وبالتأكيد لم يكن ذلك ناتجا عن شعور داخلي لدى مسلمة الحنفي، بل هو النقيض

تماما، فهذه القراءات ليست إلا شعورا داخليا لدى مؤرخي المؤسّسة الإسلامية حسب، وكلّ ذلك ناتج عن اختلاف مناطقي، تمّ تحويله لاحقا إلى اختلاف في الرأي والممارسة.

لا أريد هنا أن أعقد مقارنة بين ما وصفت به المؤسّسة الإسلامية نبيّها وبين ما وصفت به مسلمة الحنفي، لكنني أرى أنها في الوقت الذي مسخت الرجل خَلقيا لم تتردّد في وصف وزيره بالوسامة، فالطبري مثلاً يقول في وصف (محكم بن الطفيل) وزير مسلمة، أنّ خالد بن الوليد خرج بمجاعة الحنفي يرسف معه في الحديد ليدلّه على مسلمة، فجعل يكشف له القتلى حتى مرّ بمحكم بن الطفيل - وكان رجلا جسيما وسيما - فلما رآه خالد، قال: هذا صاحبكم؟ قال: لا، هذا والله خير منه وأكرم، هذا محكم اليمامة (تاريخ الرسل والملوك: احداث سنة ١١).

رغم أن الطبري هو الذي أكّد «وكان رجلا جسيما وسيما»، لكنه اتكأ في مدح ابن الطفيل على فم حنفي آخر، وقد أنبأت الرواية كيف كان حال مجاعة الحنفي لحظة قوله هذا الكلام، فهو أسير يرسف في الحديد، وكان مسلمة الحنفي قد قتل وتمّ الأمر لخالد بن الوليد، وإذن فهو قول جاء عن فم خائف، ومع هذا فقد وصف وزير مسلمة بالخير والكرم.

وفي رواية وردت على لسان وحشي (أحد الذين ساهموا في قتل مسلمة الحنفي) إنّه قال: خرجت مع الناس فإذا رجل قائم كأنّه جمل أورق، ثائر الرأس، فرميته بحربتي فوضعتها بين ثديه حتى خرجت من بين كتفيه، وضربه رجل من الأنصار على هامته (السيرة الحلبية: ٣ /

٢٣). إنّ التأنّي في قراءة هذا الخبر يجعلنا أمام الصورة الحقيقية لمسلم الحنفي، فهو:

١ ـ «رجل»، وهذه تنفي صفة التصغير عند الطبري.

٢ ـ «قائم كأنه جمل أورق»، وهذه تنفي عنه ضعف البدن الذي وصفه به الواقدي، ولا تجعله قصيرا كما وصفه البلاذري.

٣ ـ «كأنه جمل أورق»، تنفي عنه الصفرة أو شدّتها كما أسّس له البلاذري، فالأورق هو الأحمر أو المائل إلى الإحمرار. جاء في الاخبار ان محمد بن عبد الله تذكّر قس بن ساعدة الأيادي فقال: «رحم الله قس بن ساعدة، ما أنساه، وكأني أنظر إليه بسوق عكاظ في الشهر الحرام على جمل له أورق أحمر وهو يخطب الناس ويتكلم بكلام عليه حلاوة» (دلائل النبوة: ١ / ١٠٤).

٤ ـ «رجل قائم كأنه جمل أورق، ثائر الرأس»، الصورة بأكملها تؤكد حيوية ونشاط مسلمة لحظة القتل.

ممارسة تكشف آلية عمل المؤسّسة

أحب هنا أن أتوقّف قليلا عند تعليق (د. محمود عبد الله أبو الخير محقّق كتاب (الردّة) على كلمة استخدمها الواقدي في (المتن) كصفة لمسلمة الحنفي، وهي أنّه كان (أخنس)، ثمّ وضع هامشا في أسفل الصفحة يقول فيه: «في الأصل وفي طبعة باريس (أجهس) ولامعنى له ولعلها (أجهر)، والأجهر الحسن المنظر والجسم» (الردة: ٢٠٨).

كيف أقرأ هذه الممارسة التي تكشف تماما الآلية التي اعتمدتها المؤسّسة الإسلامية في قراءة الحقائق التاريخية؟

أجدني حائرا تماما هنا، فهل تمّت عملية التحريف ببراءة تامّة، أم بقصدية تامّة، أم باعتباطية تامّة؟

أقول ببراءة تامّة، لأنّ المحقّق دوّن حقيقة ممارسته في الهامش الذي يكشف لنا آلية التصحيف، ودورها في عملية تشوية الحقائق التاريخية.

وأقول بقصدية تامّة، لأنّ المحقّق تجاوز تصحيف حرف واحد هو الفرق بين كلمة (أجهس وأجهر) واعتمد تصحيفا بحرفين هو الفرق بين كلمة (أجهس وأخنس)، وأنّه تبنّى الكلمة التي تكرّس التشويه المؤسّساتي لمسلمة الحنفي.

وأقول باعتباطية تامّة، لأنّ المحقّق استخدم ما موجود خارج متن المخطوطة لقراءة داخل المتن، وهذا خرق لأمانة التحقيق، أو لأقل إنّ هذا الأسلوب هو التحقيق المؤسّساتي الذي يمنح الصفة المؤسّساتية للمخطوطة، أي يتعامل بأدلجة مع النص.

لذا أقول، إنصافا للحقيقة التاريخية علينا أن نقرأ المخطوطة ـ أي مخطوطة ـ كما هي إن أمكن ذلك، وأن نتعامل مع الخبر، أو النص الوارد باعتباره ابتداء لقراءة أخرى، وليس بالضرورة أن تكون هذه القراءة موافقة لأحد ما، أو جهة ما، بل إنّ عمقها يأتي من تفرّدها في القراءة.

هكذا تحوّل (الرجل الحسن المنظر والجسم) إلى رويجل أشبه ما يكون بحشرة، وسترى في المبحث التاسع كيف تؤكد حركته في القتال على أنه كان حسن الجسم قويا.

إنّ ما ورد بخصوص صفة مسلمة الحنفي لم يخرج عن دائرة القصد في التشويه، وهذا القصد يبدو لنا كما لو أنّه ناتج تماما عن صراع

فكري، لكنه في الأصل نتج عن (صراع مناطقي) حصرا. لم يكن هناك ثمّة اختلاف جذري يستوجب القتال والإبادة، وقد تجلّى هذا الصراع المناطقي لاحقا مع الخوارج الذين ينحدرون في الأعم الأغلب من بني حنيفة وبني تميم رهطي مسلمة وسجاح.

ب ـ التشويه الخُلُقي:

ذكر صاحب (الحيوان) أنّ مسلمة الحنفي طاف قبل التنبّي، في الأسواق التي كانت بين دور العجم والعرب، يلتقون فيها للتسوق والبياعات، كنحو سوق الأبلة، وسوق لقه، وسوق الانبار، وسوق الحيرة (٤ / ٣٦٩)، وأنّه أحكم مذهب الكاهن والعيّاف والساحر، وصاحب الجن الذي يزعم أنّ معه تابعه (٤ / ٣٧٠)، أي أنّ الجاحظ أسقط من الاتهامات على مسلمة الحنفي نفس ما أسقطه القريشيون على محمد بن عبد الله في مكّة، بل أنّه أضاف إليه من الاتهامات «إحكامه حيل السدنة والحوّاء وأصحاب الزجر والخط واختيارات النجوم» (٤ / ٣٧٠).

والتركيز على مناطق تجوال مسلمة نجد ـ حسب رواية الجاحظ ـ أنه تجوّل في القسم الشمالي لشبه الجزيرة العربية، في الأماكن التي تتواجد فيها المجوسية والمسيحية بشقيها المؤسّساتي والخارج عنها، لكنه لم يتجوّل في أيّ من أسواق وسط شبه الجزيرة أو جنوبها، رغم أنّ زوجته كانت من يثرب، ورغم أنّ سوق عكاظ أقرب إليه من سوق الانبار، وأقرب إليه أيضاً من سوق الحيرة!

أندهش من سلوك الجاحظ ـ وهو في النهاية نتاج مؤسّسة تتّخذ موقف الضدّ ـ لأنّه كال كلّ هذه التهم إليه دون أن يقف عندها موقف القارىء المحقق، لم يقف موقف المتسائل، وتجاوز عقلانية الاعتزال، واندلق سخرية واستهانة بالرجل!

فإذا ما تجاوزنا الجاحظ قليلا وجدنا أنّ ابن قتيبة جعل مسلمة أوّل من أدخل البيضة في قارورة، وأوّل من وصل جناح المقصوص من الطير، فاتبعه على ذلك خلق (المعارف: ٢٢٩)، وقد ذكر الواقدي خبر البيضة فقال عن مسلمة انه «عمد إلى بيضة فجعلها في خل، ثم أدخلها قارورة ضيقة الرأس، وتركها فجفت فيها وعادت إلى هيئتها، وكذلك تكون، وأتى بها جماعته وأهل بيته فدعاهم إلى تصديقه فكذبوا فأخرجها، فلما نظروا إليها تحيّروا وصدّقوه، وهم أعراب جهال لا يعرفون وجوه الأمور» (الأوائل: ٢٣)، لا أريد أن أتحدّث عن التصديق أو نقيضه، فما يدفعني إلى التساؤل هنا هو كيفية استلام الواقدي للخبر وبثه؟

ففي الخبر وصف دقيق لإدخال البيضة في القارورة، إلا أنّ الواقدي يتجاوز وصف عملية إخراجها تماما، لم يقل سوى: «فأخرجها»، وتجاهل الكيفية، ثمّ أنه وصف المصدّقين بالجهال، مع العلم أنّهم كذبوا إدخال البيضة وهم يرونها في القارورة، وصدّقوا إخراجها، يعني أنّهم أدرى بطرق الإحتيال، وإنّ الاعجاز يكمن في إخراج البيضة من القارورة بعد أن جفّت وانتهت حدود الإحتيال.

مع هذا نجد أنّ مؤرخا كالطبري الذي روى قسطا من أخبار مسلمة الحنفي، كيف أنّه دعى لبعض بني حنيفة بغزارة الماء، وبوفرة إنتاج النخل، فخارت مياه تلك الآبار، وخوى نخلهم، يقول معلّقا: «وإنما استبان ذلك بعد مهلكه» كرّرها مرتين (تاريخ الرسل والملوك: أحداث سنة ١١)، ولهذا التعليق دلالة ذات عمق لمن يقرأ الخبر بعيدا عن قراءة مسبقة، لأنّه يقول صراحة أنّ تأريخ مسلمة الحنفي كتب بعد مقتله، ومن هنا يبدأ ضياع الحقيقة التاريخية.

تلفيق ظاهر

يمكن القول بسهولة أنه كان هناك موقف مسبق وجاهز، تعامل به أكثر مؤرخي الإسلام مع سيرة مسلمة الحنفي، موقف قائم على تبنّي ليس تشويه صورته وفاعليته وتأثيره فحسب، بل تبنّي مسخ أفكاره أيضاً، فمنذ الخبر الأقدم حسب رواية ابن اسحاق نجد أنّ مسلمة لا يدعو إلى عبادة الرحمن، وأنّه تسمّى بالرحمن، فكأنّما كان يدعو لعبادة ذاته.

وللمعرّي رأي خاص في نفي هذه الممارسة لا عن مسلمة الحنفي حصرا، بل باعتبارها لم تكن سلوكا معتادا حين قال: ولم تكن العرب في الجاهلية تقدم على هذه العظائم، والأمور غير النظائم، بل كانت عقولهم تجنح إلى رأي الحكماء، وما سلف من كتب القدماء. إذ كان أكثر الفلاسفة لا يقولون بنبيّ، وينظرون إلى من زعم ذلك بعين الغبيّ (رسالة الغفران: ٢٥٨). لقد حاول المعرّي هنا أن يكون منصفا بلا تصريح، وسنراه في مكان آخر كيف يرفع عن مسلمة الحنفي تهمة الكذب.

أريد هنا أن أتوقّف عند بيت من الشعر تناقله المؤرخون دون أن يقفوا لحظة أمام قراءته، فقد ورد أنّ بني حنيفة كانوا يسمّون مسلمة برحمان اليمامة، حتى قال فيه شاعرهم:

سمت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

(الكشاف: ١ / ٥٠)

وفي رواية أخرى:

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

(اللمعة البيضاء: ٤٩٥)

هذا البيت جزء من قصيدة نونية في مدح مسلمة الحنفي تنتهي بحمد الرحمن، لم يبق من القصيدة غيره، وقد حاولت المؤسّسة الإسلامية اتخاذه دليلا على صحّة دعواها من أنّ مسلمة الحنفي كان يسمّى بالرحمن.

كلّما قرأت هذا البيت من الشعر أحسست أنّه نتاج دمج بيتين، أُكِل عجز البيت الأوّل، وكان إتماما لمدح مسلمة الحنفي، وأُكِل صدر البيت الثاني، وكان تأسيسا لحمد الرحمن إله مسلمة، لذا لا أتردد في صياغة البيت على هذا الشكل:

سموت بالمجد يا ابن الاكرمين أبا

وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

لا يمكنني قراءة هذا السلوك ببراءة، فإنّ هذا الحذف البيّن كرّس القول بأنّ مسلمة الحنفي ادّعى بأنّه الرحمن، وليس أنّه دعى إلى عبادة الرحمن، يضيفون إلى ذلك أنّه كان يمتلك حديقة في اليمامة تسمّى حديقة الرحمن، فيتّخذون من هذه التسمية أيضاً نافذة لترسيخ دعوى أنّه تسمّى بالرحمن، رغم أنّهم ينقلون عنه قوله: «إنّ بني تميم قوم طهر لقاح، لا مكروه عليهم ولا إتاوة، نجاورهم ما حيينا بإحسان، نمنعهم من كلّ انسان، فإذا متنا فأمرهم إلى الرحمن» (تاريخ الرسل والملوك: احداث سنة ١١)، فالنص هنا يكشف صراحة دعوة مسلمة لعبادة الرحمن، وليس إلى عبادة ذاته هو، والنص يقول صراحة أنّ مسلمة ...ت، وأنّ الرحمن حيّ لا يموت.

وقد ورد عن سعيد بن جبير أنّ أهل مكة كانوا يدعون مسيلمة

الرحمن (المراسيل: ٨٩)، وهذا يعني أنّ تكريس الاسم على هذه الصورة كان مكيّا، وكان إشارة إلى خصوصية تجربة مسلمة في الحنيفية.

ثمّ أنّ المؤسّسة الإسلامية صعّدت الأمر إلى درجة أنّ أتباع مسلمة الحنفي كانوا يسمّونه الرحمن أيضاً، متكئين على ما ورد بخصوص ردّ القريشيين على محمد حين ذكر الرحمن «ما نعرف الرحمن الا رحمن اليمامة» (أسباب النزول: ١٦٩)، وهو ردّ يشير إلى عمق تأثير تجربة حنيفية خاصة تبلورت في اليمامة على يد مسلمة الحنفي، تحوّلت بفعل القراءة السياسية للمؤسّسة الإسلامية إلى أنّ مسلمة هو الرحمن.

إنّ الغرض من هذا السلوك المؤسّساتي يتجسّد في إقصاء مسلمة الحنفي عن أيّ عمق حنيفي، سواء أكان على صعيد التفكير، أو على صعيد العلاقات الاجتماعية، فلم يرد في كلّ ما كتب عنه أيّ خبر يشير إلى كونه قصد أحنافا كما قصد محمد بن عبد الله زيد بن عمرو بن نفيل على جبل حراء قبل النبوّة، أو أنّه استمع لحنيفي كما استمع محمد لقس بن ساعدة الايادي في سوق عكاظ، بل إنّه لم يلتق بأحد منهم على طول عمره وكثرة تجواله، وعلى كثرة الأحناف في شبه الجزيرة العربية، وعلى كثرة تردّدهم على أسواق العرب عامة وسوق عكاظ المركز الأوّل لتسويق نتاجات تجاربهم الخاصة.

ولما لم يكن مسلمة الحنفي داعيا لعبادة صنم ما، ولم يجعل للرحمن صنما، فليس غريبا أن ينحرف التشويه إلى أنّه أسقط اسم الذات الإلهية على ذاته هو، وهو ما لم يفعله تماما، إعتمادا على ما تبقى من نصوص قرآنه.

المبحث الثالث

محاولات سابقة
في إنصاف مسلمة الحنفي

تمهيد

لم يتجرّد التاريخ الإسلامي من عقليات موضوعية حاولت دائما أن تغسل الأخبار مما علق بها من زيف وكذب، ولا سيّما أخبار مسلمة الحنفي، رغم خطورة الأمر ـ ولا تزال الخطورة قائمة إلى الآن ـ حاولوا أن لا يسيئوا للرجل، وأن يدوّنوا آرائهم عبر لغة مشفّرة تتقن اللّف والدوران من أجل حماية القائل والناقل، وبالتأكيد لم تكن هذه المحاولات متخصّصة للدفاع عن الرجل، بل جاءت في سياق الكلام، باستثناء محاولة الدكتور جواد علي الذي خصص له (١٧) صفحة ضمن فصل (أنبياء جاهليون) في كتابه (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام).

ينبغي الإشارة هنا، أنّ هذه المحاولات ـ على قلّتها ـ تبنّت ما تمّ طمسه من تاريخ مسلمة المسكوت عنه، مؤسّسة عليه استنتاجاتها.

١ ـ أبو العلاء المعرّي

يذكر أبو العلاء المعرّي في إحدى رسائله التهكّمية عن عمرو بن العاصي أنّه كان في بعض أسفاره فقرب من «مسيلمة الحنفي» ليختبر ما عنده. فلما رآه «مسيلمة» قال: ما نزل على صاحبكم في هذه الأيام؟

فقال: نزل عليه «والعصر * إنّ الإنسان لفي خسر * إلا الذين آمنوا، وعملوا الصالحات، وتواصوا بالحق، وتواصوا بالصبر».

فقال مسيلمة: قد نزل عليّ نحو من هذا: يا وبر يا وبر، منكبان وصدر، وسائرك حفر نقر. كيف ترى يا عمرو؟

وفي الحكاية إن كانت صادقة، أنّ عمرو قال له: إنّك لتعلم أنّي أعلم أنّك تكذب، إنّما تقول العرب: إستبّت الوبرة (دويبة على هيئة السنور) والأرنب، فقالت الوبرة: أران أران (مأخوذة من أرنب)، رأس وأذنان، وسائرك أكلتان. وقالت الأرنب: يا وبر يا وبر، منكبان وصدر، وسائرك حفر نقر.

والأشبه ألا يكون عمرو واجه مسيلمة بالتكذيب، لأنّه قد كان صار له رهط وأشياع (رسالة الصاهل والصاحج: ٢٧٩ ـ ٢٨٠).

إن قراءة متأنية لهذا الخبر تجعلنا نجد في رواية أبي العلاء المعرّي ما يلي:

١ ـ لم يتّهم مسلمة بالكذب، واكتفى بتسميته «بمسيلمة الحنفي»، وإهمال صفة (الكذّاب) لها معان عند من يتّقن النظر.

٢ ـ شكّك في صدق وصحّة الخبر عندما قال: «وفي الحكاية إن كانت صادقة»، وهي إشارة ضمنية لما تمّ تلفيقه على الرجل.

٣ ـ شكّك في ردّ عمرو على مسلمة وكذبه، فقوله (والأشبه)

تحتمل دلالة الأكثر عقلانية والأكثر منطقية. أي أنّ المعرّي كذّب ضمنيا أحد الصحابة بعد أن رفع الكذب عن مسلمة.

٤ ـ إن الخبر يشير ضمنا إلى أن بعض المسلمين كانوا يمرّون بمسلمة الحنفي ويسمعون منه.

والنقطة الرابعة تفتح باب البحث في فاعلية وتأثير مسلمة رغم صعوبة العثور على روايات تؤكد ذلك، ومع هذا فقد ورد أنّ بعضهم زاوج بين قرآن مسلمة الحنفي وبعض سور القرآن، فقد ذكر إنّه لما وفد (العلاء بن الحضرمي) على النبي قال: أتقرأ شيئاً من القرآن؟ فقرأ سورة (عبس)، ثمّ زاد فيها من عنده «هو الذي أخرج من الحبلى نسمة تسعى، بين شراسيف وحشى». فقال له رسول الله كفّ فإنّ السورة كافية (الإكليل: ٤٥).

الخبر لا يشير إلى مسلمة الحنفي صراحة، بل يجعل الإضافة من عند (العلاء بن الحضرمي)، بينما نجد الإضافة في (محاسن النساء) معزوة إلى مسلمة مع تغيير طفيف في النصّ «ألم ترى إلى ربك كيف فعل بالحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، بين صفاق وحشا، وأمات وأحيا، وإن إلى الله المنتهى» (ص ٩٩).

٢ ـ معروف الرصافي

قد لا اكون مصيبا في جعل الرصافي واحدا ممن أنصفوا مسلمة الحنفي، فقد ردّد في حقّه ما قالته المؤسّسة الإسلامية، حيث جعله مقلّدا لكلام القرآن لم يأت إلا بسخيف لا طائل فيه، وأنّ كلامه تقليد لأسلوب القرآن بل هو مسلوخ من القرآن سلخا، وأنّه على علاته وعلى خلوّه من كلّ صفة تأهله للنبوة قد آمن به كثير من الناس فاعتزّ بهم، وأنّه كان فسلا من الفسول، بل جعل ذكر مسلمة الحنفي شؤما أخرجه عن صدد الكلام (الشخصية المحمدية: ٦٠٢ ـ ٦٠٣).

لـم يتـحدّث الرصافي عن مـسلمة إلا تحت عنوان تحدّي القرآن ومعارضته، ولـم يعطه من البحث أكثر من صفحة ونصف، وفي هذا الاختزال الشديد كال عليه كلّ هذه الصفات التي لا تتعدى الترديد الببغائي لما ذكرته المؤسّسة، فاتهامه بالسخف لـم يكن الا ترديدا للباقلاني الذي لم يكن ـ من وجهة نظر الرصافي ـ الا من الرعيل الأول من المرائين، وأنه من طلاب الدنيا لا من طلاب الحقيقة (الشخصية المحمدية: ٦٠٠)، لكنه، وهذا ما جعلني أعتبر كتابته محاولة في إنصاف مسلمة، أورد بعض الآراء المهمّة، والتي تشير ضمنا إلى ما تمّ من تشويه لتاريخ الرجل عبر اختزال سيرته ونتاجه، بل محوهما.

فبعد ان جعل كلام مسلمة تقليدا لأسلوب القرآن قال: «نقول هذا بالنظر إلى هذا الذي وصل إلينا من كلامه، ولو أنهم ذكروا لنا كلّ ما قاله لجاز أن نحكم غير هذا الحكم. على أن محمدا لم يتحدّ الناس بآية أو بآيتين، وإنما تحدّاهم بسورة ولـم يذكر الرواة لنا سورة من قرآن مسيلمة» (الشخصية المحمدية: ٦٠٣).

هذه الاشارة لها من الأهمية بحيث أنها تكشف سبب القسوة في الحكم على مسلمة الحنفي ونتاجه، فالرصافي هنا يصرّح ان احكامه انما قامت على المتبقّي المشوّه من تاريخ الرجل، وقوله «ولو أنّهم ذكروا لنا كلّ ما قاله» اشارة صارخة إلى دور المؤسّسة الإسلامية التي بنت حضورها على طمس وتغييب الآخر المختلف.

لم يقف الرصافي عند هذا الحدّ بل قال أيضاً: «ولولا قوة عزم ابي بكر وعلو همة خالد لكان لمسيلمة شأن غير شأنه اليوم» (الشخصية المحمدية: ٦٠٢)، لقد كان مسلمة الحنفي لحظة فاصلة في تأريخ الحنيفية وتاريخ الإسلام، وأن مقتله على يد المسلمين هو الذي رسّخ الإسلام كممثل أوحد للحنيفية.

وقبل أن ينهي الرصافي كلامه عن مسلمة الحنفي جعله خيرا من طلحة الأسدي وعبهلة العنسي وسجاح دون أن يعطي سببا لهذا التفضيل.

٣ ـ د. جواد علي

تحت عنوان (انبياء جاهليون) خصص د. جواد علي (١٧) صفحة من عدد (١٩) لدراسة تاريخ مسلمة الحنفي، جمع فيها كلّ ما تمكن من الحصول عليه من أخبار تخصّ الرجل، وسردها بآلية حيادية بعيدا عن الأحكام المسبقة التي تقتل البحث والنظر، وكان بين إيراد الأخبار بورد اراءه الخاصة معلّقا ومستنتجا، وكان في كلّ ما كتبه عن مسلمة جريئا وأمينا.

يمكنني القول أن فصل (أنبياء جاهليون) هو إضافة جريئة لما كتبه المسعودي في مروجه تحت عنوان (ذكر أهل الفترة ممن كان بين المسيح ومحمد) فقد بدأ المسعودي فصله بالقول: «كان بين المسيح ومحمد (ص) في الفترة جماعة من أهل التوحيد، ممن يقر بالبعث، وقد اختلف الناس فيهم: فمنهم من رآى أنهم أنبياء، ومنهم من رآى غير ذلك»، ثم يبدأ بذكر الأسماء وأخبارها فيبدأ بحنظلة بن صفوان، ثم أهل الكهف، جرجيس، حبيب النجار، أصحاب الأخدود، خالد بن سنان العبسي، رئاب الشني أحد بني عبد القيس، أسعد أبو كرب الحميري، قس بن ساعدة الايادي، زيد بن عمرو بن نفيل، أمية بن أبي الصلت، ورقة بن نوفل، عداس مولى عتبة بن ربيعة، أبو عامر الأوسي، عبد الله بن جحش الأسدي، بحيرا الراهب (مروج الذهب: ١ / ٦٧ ـ ٧٦)، إلا أن جواد علي في فصله (أنبياء جاهليون) يقتصر على ذكر (حنظلة بن صفوان، وخالد بن سنان العبسي، ومسيلمة الحنفي)،

بينما يذكر أغلب الاسماء الأخرى في فصله المخصص عن الأحناف، ومن العنوان يمكننا القول أنّ الدكتور كان يميل إلى القول بنبوّة الثلاثة، وإضافته لمسلمة الحنفي جرأة تعد له بعد أن اعتبره المسعودي من المرتدّين.

ومن عنوان الفصل أيضاً نعرف تماما أنّ جواد علي كان يميل إلى الرأي القائل بقدم مسلمة، لذا ابتدأ الحديث عنه بالقول: كان مَمن ادّعى النبوة بمكّة قبل الهجرة، وصنع أسجاعا (المفصل: ٦ / ٨٤)، وذكر انه دعا إلى عبادة الرحمان. بينما عرف نفسه بالرحمن، فقيل له: رحمان اليمامة. وانّه دعا إلى عبادته هذه قبل النبوّة، وقد عرف أمره بمكّة، فلما نزل الوحي على الرسول، قال أهل مكّة إنما أخذ علمه من رحمان اليمامة (المفصل: ٦ / ٨٦).

يعلّق الدكتور على القائلين بأنّ مسلمة الحنفي دعا لعبادة الرحمن قبل أن يولد عبد الله والد محمد قائلاً: «ولا يعقل قول من قال أن مسيلمة كان يعرف بالرحمن قبل ولادة عبد الله والد الرسول. أما انه كان أسنّ من الرسول فلا غرابة في ذلك، ولكني لا أرى أنّه كان اكبر من الرسول بعشرات السنين. ومن الجائز أن يكون قد دعا إلى عبادة الرحمن، فعرف بين قومه برحمان اليمامة، وذلك قبل نزول الوحي على الرسول، فسمع أهل مكّة بدعوته» (المفصل: ٦ / ٨٧).

ويواصل الدكتور استنتاجاته في مكان آخر قائلاً: «ويظهر من غربلة ما ذكره أهل الأخبار عن (مسيلمة) أنه كان أكبر عمرا من الرسول. وأنه كان قد تكهن وتنبأ باليمامة ووجد له أتباعا قبل نزول الوحي على النبي» (المفصل: ٦ / ٨٨).

وتعليقا على ما ذكره الطبري من أخبار مسلمة الحنفي يقول جواد

علي إن من يقرأ ذلك يخرج بصورة ـ عن مسلمة ـ تظهره جاهلا بليدا، يحركه ويوجّهه (نهار بن عنفوة) حيث يريد، لا يفهم ولا يعقل، ولا يعرف كيف يتصرف، ولا يتّخذ رأيا حتى يشير عليه (نهار) به. ولو كان مسلمة على نحو ما صوّره الطبري، لما التفت حوله (بنو حنيفة)، ولما استماتوا في الدفاع عنه. ولما ضحى (الرحال بن عنفوة) و(محكم بن الطفيل) وغيرهما بأنفسهم في الدفاع عنه. حتى ان منهم من بقي مؤمنا به حتى بعد مقتله، وتغلب المسلمين على اليمامة (المفصل: ٦ / ٩٦ ـ ٩٧).

وفي النهاية أجمل جواد علي القول في مسلمة الحنفي حين قال: «وأنا لا أستبعد احتمال علم مسيلمة بالكتابة والقراءة. وإن لم ينص أهل الأخبار على ذلك. كما لا أستبعد احتمال التقائه باليهود والنصارى وأخذه منهم، فقد كان في اليمامة قوم من أهل الكتاب، ودعوته إلى عبادة إله هو (الرحمن)، تدل على تأثره باتباع هذه الديانة وبأهل الكتاب.

هذا ولم أجد في الأخبار المتعلّقة بمسيلمة خبرا يفيد صراحة أنّ مسيلمة كان قد اعتنق الإسلام ودخل فيه. فالأخبار التي تتحدّث عن مجيئه إلى يثرب لا تشير إلى ذلك، والأخبار الأخرى التي تتحدّث عنه وهو في اليمامة لا تشير إلى قبوله الإسلام كذلك، بل نجد فيها كلّها إنّه ظل يرى نفسه نبيّا مرسلا من (الرحمن) وصاحب رسالة، لذلك فليس من الصواب أن نقول: (ردّة مسيلمة)، أو (ارتداد مسيلمة)، أو نحو ذلك، لأنّه لم يعتنق الإسلام ثم ارتدّ عنه، حتى ننعته بالمرتد» (المفصّل: ٦ / ٩٧).

إنّ د. جواد علي أعاد إلى مسلمة الحنفي دوره كداعية إلى عبادة إله

هو الرحمن، وأنّه ظلّ يرى نفسه مرسلا ـ أي صاحب رسالة ـ ولم يكن يدعو لعبادة ذاته باعتباره الرحمن كما ادّعت المؤسّسة الإسلامية، وأنّ دعوته للرحمن تشير إلى اطلاعه على الكتب الأولى، ومن خلال العودة إلى قول الجاحظ من أنّ مسلمة تجوّل في أسواق الحيرة والانبار، واتكاءً على خبر تواجده في مكة قبل الهجرة، إضافة إلى كونه قد تزوّج من أهل يثرب، كلّ هذه الأخبار تعني أنّه كان على اتصال دائم مع الأماكن المنتجة للوعي الديني الحنيفي في تلك اللحظة.

٤ ـ حسين مروّة:

في كتابه (النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية) تطرّق حسين مروّة إلى ظاهرة الاحناف في شبه الجزيرة قبل الإسلام، واعتبرها نتاجا طبيعيا للتفاعل الطويل الأمد بين الموقف الوثني والموقف (اليهودي ـ المسيحي) من العالم على صعيد الوعي الديني (١ / ٣٦٦)، ثم تحدّث عن اليمامة باعتبارها الجذر المكاني لهذه الظاهرة كاستنتاج ذاتي دون أن يشير إلى مصدر ما أسّس عليه، أو توصّل من خلاله إلى هذا الاستنتاج، ثمّ تحدّث عن الارتباط الواقعي بين الإسلام والحنيفية بوصفها تياراً دينياً ـ فكرياً ظهر في منطقة زراعية (اليمامة)، وصار له مبشرون في المناطق المستقرة من الجزيرة، وفي مكّة ذاتها بالاخص (النزعات المادية: ١ / ٣٨٢)، وقد عثرت في بعض الكتب نقلا عن المحبر أنّ اليمامة كان لها موسم سنوي يبدأ في اليوم العاشر من المحرم ويستمر إلى نهاية الشهر، وهذا الموسم كان يتزامن مع ما يقام أيضاً في سوق الاطم في يثرب الموسم الذي تقيمه اليهود احتفالا بنجاة موسى وشعبه من فرعون. يعتقد حمّور أن موسم اليمامة جزء من طقوس الأحناف فيها (المواسم وحساب الزمن: ١٠١).

وفي حديثه عن العوامل الاجتماعية لحروب الردة تحدّث حسين مروة عن مسلمة الحنفي باعتباره احد دعاة النبوّة قائلاً: «اما مسيلمة فكان له نفوذ شخصي في منطقة اليمامة، وكان ـ قبل ظهور الإسلام ـ يبدو انه يمثل دين الحنفاء هناك، وانّه كانت لمحمد به صلة قبل إظهاره الدعوة الإسلامية. وقد عمل مسيلمة في اليمامة على اجتذاب فريق كبير من سكان المنطقة إلى نفوذه، وقام أثناء حروب الردّة بدور الثورة المضادة للاسلام في منطقته، فدعاه المسلمون بمسيلمة الكذاب لادعائه النبوّة. ويقول المؤرخون الإسلاميون إنّه حاول معارضة القرآن بنوع من الكلام المسجوع على غرار الاسلوب القرآني. ولكن ليس من الثابت أنّ هذا الكلام المنسوب إليه هو من كلامه بالفعل، لأنّ النصوص التي يذكرها له المؤرخون أشبه بالهذيان الذي يأبى البحث العلمي أن يصدق صدور مثله عن رجل عربي كانت له في تلك الفترة التاريخية مكانة بارزة في قومه مكّنته من ان يوجد في منطقته المعارضة القوية للاسلام حتى عهد ابي بكر، بحيث أحرز انتصارين على جيوش الخليفة (النزعات المادية: ١ / ٤٤٦ ـ ٤٤٧).

لقد حاول حسين مروة في حديثه عن مسلمة الحنفي ان يكون حياديا، فأعاد إليه عمقه الزمني، وأعاد إليه اتصالاته المعرفية بأحناف الجزيرة ـ كان أحدهم محمد بن عبد الله ـ بعد أن اعتبره ممثلاً لهم في اليمامة، كما انّه رفع عنه سطحية النصوص المنسوبة اليه.

المبحث الرابع

النبوّة عند العرب قبل الإسلام

جدلية الكاهن والحكيم

لقد رأينا في ما سلف كيف أنّ مفهوم (الكامل) عند العرب قد ن
مع نمو الوضع الاجتماعي لديهم، والحال ذاته يمكن أن ينطبق م
مفهوم (النبوّة)، ولا أجد أفضل من رأي أبي العلاء المعرّي مدخ
لبحث هذه النقطة تحديدا بقوله إنّ عقول العرب قبل الإسلام «كانـ
تجنح إلى رأي الحكماء، وما سلف من كتب القدماء، إذ كان أكث
الفلاسفة لا يقولون بنبيّ، وينظرون إلى من زعم ذلك بعين الغبيّ»، ث
أنهم بعد أن دخل مفهوم (النبوّة) كجزء من ثقافتهم الاجتماعية أصبحو
يدعون النبوّة، ولا يتجاوزن ذلك إلى الدعوّة بالرّبوبيّة (رسالة الغفران
٢٥٨ ـ ٢٥٩).

أريد هنا أن أبيّن نقطة في غاية الأهمية، تتجلّى في أنّ مفهو
(النبوّة) إنّما كان إضافة معرفية تحقّقت على مفهوم (الكاهن) عنـ
العرب، ولم تكن إضافة معرفية على مفهوم (الحكيم)، فحكماء العرب
قبل الإسلام ـ وكتب التاريخ حافلة بأسمائهم ـ كانوا بعيدين جدا عن

المعرفة التي تهبط من السماء، على العكس تماما، كانت تجاربهم المعرفية ترتقي من الأرض إلى السماء (خطبة قس بن ساعدة في سوق عكاظ نموذجا)، في حين كان الكاهن يتكىء على قوى خارجية (تابع، شيطان، رئي) يتحدث من خلالها عن الغيبيات، أي أنه يتحدث عن المستقبل تاركا الراهن لقراءة الحكيم، من هنا كانت آليات اشتغال الحكيم تختلف جذريا عن آليات اشتغال الكاهن، رغم أن بعض الكهنة امتازوا بسعة الثقافة وبالحكمة كالمأمور الحارثي الذي عدّ من حكماء العرب أيضاً (الأدب العربي وتاريخه: ٦٩ ـ ٧٠)، الأمر الذي جعل البعض يعتقد أنّ الحكيم العربي كالحكيم البابلي والعبري يجمع أحيانا إلى عمل القاضي والمشرّع حرفة الكاهن والطبيب والمنجم، فالحكيم ـ لديهم ـ هو الرجل المثقّف ثقافة جامعة لشتى ألوان المعرفة، وكان بعض حكماء العرب يورثون الحكمة أبناءهم كما صنع حكماء الشرق القديم (مصادر الشعر الجاهلي: ١٦٨).

فإذا رجعنا إلى قول أبي العلاء سالف الذكر، نجد أنّ العرب كانوا إلى مفهوم (الحكيم) أقرب منهم إلى مفهوم (النبي)، أي أنهم كانوا أقرب إلى الخبرة الحياتية التي تخلق وعيا، كانت حياتهم اليومية هي معلّمهم الأوّل.

كان الحكيم حاضرا في تفاصيلهم اليومية، لا يتحرّك بنو تميم دون استشارة (أكثم بن صيفي)، الذي لا يتردّد بدوره في استشارة عقلاء قومه (ايام العرب: ١٢٤)، وكان الكاهن ـ أو بذرة النبي ـ حاضرا عندما تعترضهم مشكلة ليس باستطاعتهم ان يجدوا لها حلا عبر المنطق، ولهذا كان حضور الحكيم أكثر بروزا، وهذا الأمر جعل حياتهم محكومة بخبرة حكمائهم، أي أنّ الحياة لم تكن فوضى، ولم تترك سدى.

وكانت الكهانة موجودة، بل منتشرة في كلّ أطراف الجزيرة، لم تكن العقلية العربية بعيدة عن الأخذ بمشوراتها أيضاً، وحسب رأي (المسعودي) فإنّ الكهانة تكثر عند العرب دون غيرهم، فهي "شيء يتولد على صفاء المزاج الطبيعي، وقوّة مادة نور النفس، وإذا أنت اعتبرت أوطانها رأيتها متعلّقة بعفّة النفس، وقمع شرها بكثرة الوحدة، وإدمان التفرّد، وشدّة الوحشة من الناس، وقلّة الأنس بهم، وذلك إنّ النفس إذا هي تفرّدت فكّرت، وإذا هي فكّرت تعدّت، وإذا تعدّت، هطل عليها سحب العلم النفسي، فنظرت بالعين النورية، ولحظت بالنور الثاقب، ومضت على الشريعة المستوية، فأخبرت عن الاشياء على ما هي به، وعليه، وربّما قويت النفس في الانسان فأشرفت به على دراية الغائبات قبل ورودها" (مروج الذهب: ٢ / ١٧٨)، وبهذا كان دور الكاهن جليّا في حلّ أزمات (شخصية)، كما في ذهاب عبد المطلب إلى كاهنة بني سعد في أمر عبد الله (أعلام النبوّة: ٢٥٦)، أو في حلّ أزمات (قبلية)، كما في استشارة (مذحج) لكاهنهم في غزو بني تميم (أيام العرب: ١٢٥)، كذلك عند تأويل الرؤيا والتحدّث في الغيبيات كما في أخبار طريفة الكاهنة وخروج عمرو بن عامر مزيقياء وولده من مأرب إلى مكة ويثرب والعراق وبلاد الشام (مروج الذهب: ١ / ١٨٩ ـ ١٩٢).

وربّما امتنعت القبيلة عن الأخذ بما يقول الكاهن، فقد خالفت (مذحج) مشورة كاهنها المأمور الحارثي (أيام العرب: ١٢٥)، ولم يكن ذلك الا نتاجا للشكّ الذي كان قائما في صدور المستشيرين، حتى أنّهم كانوا يدخلون الكاهن في تجربة اختبار قبل أن يستشيرونه (المنمق: ١١٠)، كان شكّهم يسبقهم إلى الكاهن، كذلك فعل الجارود عند قدومه على محمد بن عبد الله (هامش السيرة الحلبية: ٣ / ١٦).

العرّاف بذرة الحكيم

وكما نوّهنا في القسم الأوّل ضمن فقرة (عرّاف اليمامة) إنّ العرّاف أدنى رتبة من الكاهن، وقد اشتهر من بين العرافين الأبلق الأزدي، والأجلح الدهري، وعروة بن زيد الأزدي، ورباح بن عجلة (مروج الذهب: ٢ / ١٧٨)، فإننا هنا نحب أن نشير إلى أنّ (العرّاف) أقرب إلى (الحكيم) من (الكاهن)، ذاك أنّ آليات اشتغال (العرّاف) تقوم على مراقبة الاشياء واستنتاج أمور منها، أي أنّها قائمة على الملاحظة والإستنباط، ولم يكن للعراف (تابع، أو رئي، أو شيطان)، وانّما كان يستنبط ما يقوله بذكائه وعلى القياس، فيأخذ بالمشابهة وبالإرتباط بين الحوادث، ويحكم بما سيحدث بموجب ذلك (المفصل: ٦ / ٧٧٢)، وهو هنا يستخدم آليات إشتغال (الحكيم) تماما، وبالتالي فإنّ القول بأنّ العرّاف أدنى رتبة من الكاهن فيه شيء من المغالطة المعرفية، فالعرّاف وفق آليات اشتغاله أقرب إلى الحكيم، وربّما كان أدنى رتبة من الحكيم، وهذا ما يجعلني أنظر إليه بصفته (بذرة حكيم).

سينمو لاحقا مفهوم (الحكيم) مرورا (بأهل الكلام) إلى (الفيلسوف) بعد أن ينفتح العرب على حضارات العالم الأخرى، لذا كان جولد تسيهر محقًا بقوله «ليس الأنبياء من رجال علم الكلام» (العقيدة والشريعة: ٦٧).

الكاهن بذرة النبي

عن (المسعودي) أنّ الكاهن إذا بلغ أقصى مراتب صفاء النفس تحدّث في الغيبيات مثل سطيح وشق وعمران وطريفة الخير (مروج الذهب: ٢ / ١٨٣ ـ ١٩٥)، والتحدّث في الغيبيات هي منطقة اشتغال النبي تحديدا، أما الإضافة المعرفية التي تحقّقت على مفهوم (الكاهن)

فهي أنّ (النبي) لا ينطق عن الهوى، وأنّ كلامه يقين خالص غير مشوب بشك، كلام النبي صادر عن إله محيط بالماضي والحاضر والمستقبل، أي أنه يقين بلا احتمال، وسيتوقف نمو مفهوم (النبي) وتنغلق دائرة النبوّة بمحمد بن عبد الله «لا نبي بعدي»، وكلّ ما يأتي بعدها لا يرتقي إليها، سيكون هناك (الولي) ذو الكرامة التي تشبه المعجزة، كما سيكون أيضاً (العالم، الفقيه، الحبر) وضمن كلّ أحد من هؤلاء ستكون هناك نافذة صغيرة جدا للإجتهاد، لكنّه اجتهاد داخل الدائرة المنغلقة للنبوّة، رغم أنّ المتصوفة في ما بعد سينظرون إلى نبوّة كلّ فرد، وأنّ كلام الله - استخدموا القرآن كتورية - ينزل على كلّ سامع (السهروردي نموذجا)، بل قد يتبدّى الله في ثياب البشر ويصيح (أنا الحقّ) على حذ تعبير جلال الدين الرومي (الصوفية في الإسلام: ١٤٢)، وفي خطوة جريئة جدا بعيدا عن الشطح الصوفي سيصل (إبن سبعين) إلى رتبة (المحقّق) عبر دمج خطّي الكهانة والحكمة.

دور الأحناف في تأثيث المفهوم

كان لانتشار الحنيفية في شبه الجزيرة العربية دور كبير في نمو مفهوم (الكاهن) داخل منظومة الوعي العربي لاحقا، فقد تزامن ظهور الأنبياء في فترة واحدة قريبة جدا من نهاية الجيل الأوّل من الأحناف المتمثّل بأقطابه:

١ - قس بن ساعدة الإيادي

٢ - خالد بن سنان

٣ - زيد بن عمرو بن نفيل

٤ - أميّة بن أبي الصلت

٥ ـ زهير بن أبي سلمى

٦ ـ أكثم بن صيفي

لكلّ قطب من هؤلاء أتباع كثر، بعضهم ذكره المؤرخون، وبعضهم تساقط من ذاكرة التاريخ إما عمدا أو سهوا، وقد تجلّت فاعلية هذا الجيل في تكريس مفهوم (التوحيد) في شبه الجزيرة العربية، بعد أن دخلوا في حوارات طويلة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى دون أن يتبعوا أيّ اتجاه منهما، وكانوا يتجوّلون في الاسواق ينذرون الناس حتى قيل أنّهم كانوا منذرين، بل أنّ هناك من عدّهم أنبياء أيضاً، وقد ورد عن محمد بن عبد الله أنّه قال: «يبعث أمّة وحده يوم القيامة» في حقّ كلّ من قس بن ساعدة وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل، أما عن خالد بن سنان فقد ورد عن محمد أنّه قال فيه: «نبي ضيّعه قومه».

قلنا أنّ الكهانة كان لها حضور كبير في شبه الجزيرة، وكانت الناس تلجأ إلى الكهنة لحلّ ما انغلق ـ منطقيا ـ عليها، أي للدخول من الماوراء لابد من المرور عبر منظومة الكاهن، الأمر الذي جعل بعض أفراد (الجيل الثاني من الأحناف) يلجأون إلى استخدام آليات الكاهن كنافذة إلى التعجيل في بث مفهوم (التوحيد التجريدي)، ولما كان الأريوسيون ينظرون للمسيح باعتباره إنسانا عاديا تتجلّى عظمته في أنّه (نبي يوحى إليه من السماء)، أصبح الحنيفي الراغب في التغيير (نبيّاً) يوحى إليه من الله، أو من الرحمن، وأنّ الوسيط بين النبي والربّ ملاك ليس بجني ولا بشيطان، وورد عن عبهلة العنسي أنّه كان يقول «أنّ ملكاً يقال له ذو النون يأتيني» فلما سمع محمد بن عبد الله ذلك قال «لقد ذكر ملكا عظيما في السماء» (هامش السيرة الحلبية: ٣ / ٢٠).

إنّ نظرة سريعة لدعاة النبوّة في شبه الجزيرة العربية تجعلنا نقف

أمام مسلمة الحنفي (الذي يبدو من عمره أنّه ينتمي إلى الجيل الأوّل من الأحناف)، ومحمد بن عبد الله، وعبهلة العنسي، وصاف بن صياد الذي خبّأ له النبي خبيئا فعلمه، وفي رواية أخرى سأله: كيف يأتيك هذا الأمر؟ (المفصل: ٦ / ٧٦٧ ـ ٧٦٨)، وسجاح (مروج الذهب: ٢ / ٣١١)، وطلحة بن خويلد الأسدي، هؤلاء عرّفوا بالكهانة بدءا، وبعضهم كان حنيفيا أيضاً. فقد ورد أنّ مسلمة كان كاهنا (المفصل: ٦ / ٨٨)، كما وصل إلينا أنّ سجاح اعترفت بأنّها كانت كاهنة (مروج الذهب: ٢ / ٣١١)، يأتيها ما يأتي سطيح أحد أشهر كهنة العرب، وقد عدّه (القرطبي) من الأحناف الموحدين قبل الإسلام (الجامع لاحكام القرآن: ١٠ / ١٠٨)، وكان طلحة بن خويلد الأسدي كاهنا (الردة: ١١٢)، كما ورد في الأخبار أنّ محمد بن عبد الله كان يحاور الكهنة (المفصل: ٦ / ٧٧٣)، وقد سلك مسلكهم في افتتاح السور الأولى من قرآنه، فلما تمّ اتهامه بالكهانة تغيّرت لغة افتتاح السور.

ثمّ ألغيت الكهانة، وحرّم سجع الكهان (أضواء على الرسائل: ٨٣ ـ ٨٤)، فقد ورد في الحديث «لا كهانة بعد النبوّة» (الدر النضيد: ١١٢)، وهي إشارة إلى أنّ النبوّة تتجاوز الكهانة رتبة، علما أنّ هتوف الجن ـ إحدى آليات اشتغال الكاهن ـ استمرت دليلا على مصداق نبوّة النبي! (أعلام النبوّة: ٢٢٧).

النبي لغة

يبدو أنّ لفظة (نبي) قد تأخرت قبل أن تستقر على دلالتها الحالية في لغة العرب، فلم يكن الوضع الاجتماعي لشبه الجزيرة العربية قد بلغ درجة خلق مفهوم جديد بعد، ويبدو أن جذر مفهوم (النبي) كان مهموزا (النبيء) وهو مأخوذ من (النبأ) الذي هو الخبر (أصول الدين: ١٥٣)،

وعليه فالنبي فعيل من نبأ أي أخبر، وكانت قريش تخفّف الكلمة بإسقاط الهمزة، بينما كانت (نبيء) قراءة أهل المدينة (الدر النضيد: ٥٩).

أعتقد أنّ كلمة (نبيء) كانت تطلق على (الكاهن / المخبر) عندما يصدق في تحدّثه عن الغيب، وقد ورد في وصف دقة إخبار (سطيح الكاهن):

«صدق الذئبي إذ سجعا»

(ديوان الأعشى الأكبر: ١١٨)

وأنّ تخفيف الكلمة بإسقاط الهمزة كان نتيجة لإضافة معرفية تحقّقت كبنية إجتماعية أعادت تأثيث مفهوم (النبي) فيما بعد، وهي محاولة في الفصل بين الكاهن والنبي.

ذكر(ابن دريد) أنّ رجلا قال لمحمد بن عبد الله: يا نبيء الله، فهمز، فأجابه محمد: «لست نبيء الله ولكني نبيّ الله» (الاشتقاق: ٢ / ٤٦٢).

وقول الرجل: «يا نبيء الله» أراد به يا كاهن الله، من هنا كان ردّ محمد: «أنا نبي الله» أي أنا صاحب وحيه. وهذا عندي أرجح من إحالة (النبوّة) إلى (النبوة أو النباوة) وهو ما ارتفع من الأرض (أصول الدين: ١٥٤).

العمق التاريخي لمفهوم النبوّة عند العرب

للبحث في موضوعة من كان أوّل من ادّعى النبوّة؟ ومتى وأين ظهر مفهوم النبيّ عند العرب؟ فهذه أسئلة غير سهل الوصول إلى أجوبتها، إلا انّ الإجابة ليست أمرا مستحيلا في نفس الوقت.

والبحث في من كان أوّل من نطق بمفردة النبيّ ـ التي تحمل دلالة

الشخص الذي يوحى إليه ـ بين الجيل الأوّل من الأحناف في الحجاز مشير إلى (أميّة بن أبي الصلت) عبر قوله:

أما نبيّ لنا منّا فيخبرنا ما بعد غايتنا من رأس مجرانا

(شرح ديوان أمية: ٧٩)

رغم أنّ أهل الأخبار يوردون أنّ زيد بن عمرو بن نفيل كان ينتظر نبيا (أعلام النبوّة: ٢٣٨)، وبما أنّه كان قطب الأحناف في مكة والطائف ويثرب، فإنّ أتباعه كانوا على منهجه حتما.

ورد عن أبي بكر أنّه سمع حوارا بين أمية بن أبي الصلت وزيد بن عمرو بن نفيل حول النبي، يورد السيوطي نقلا عن ابن عساكر قال: قال أبو بكر الصديق: كنت جالسا بفناء الكعبة وزيد بن عمرو بن نفيل قاعد، فمرّ به أمية بن أبي الصلت فقال:

أما أنّ هذا النبي الذي ينتظر منّا، أو منكم، أو من أهل فلسطين.

قال: ولم أكن سمعت قبل ذلك بنبي ينتظر ولا يبعث، فخرجت أريد ورقة بن نوفل، فقصصت عليه الحديث، فقال: نعم يابن أخي أخبرنا أهل الكتاب والعلماء أنّ هذا النبي الذي ينتظر من أوسط العرب نسبا، ولي علم بالنسب، وقومك أوسط العرب نسبا.

قلت: يا عم وما يقول النبي؟

قال: يقول ما قيل له، إلا أنّه لا يظلم ولا يظالم.

قال: فلما بعث رسول الله، ص، آمنت وصدّقت (الخصائص الكبرى: ١ / ٤٢).

لا أعتقد أنّ لفظة (نبيّ) كانت غريبة في مجتمع مكة، أو مجتمعات المدن المنتجة مثل صنعاء واليمامة لكثرة تواجد اليهود والنصارى فيها،

كما أنّ أغلب النصارى في الجزيرة العربية كانوا من الآريوسيين القائلين بنبوّة المسيح، وأنّه بشر، وفضيلته عن الناس تكمن في أنه يوحى إليه من السماء.

ولو أنّنا انتبهنا إلى الاتهامات التي كيلت لمحمد بن عبد الله ومسلمة الحنفي وسجاح وطلحة بن خويلد الأسدي فإنّنا سنجد أنّ الجميع اتهموا بالكهانة، والكهانة ليست اتهاما سلبيا، وإنّما كان المقصود من هذا الطرح هو تحجيم اليقين باحتمال الشكّ لدى الكاهن باعتباره بشرا يخطيء ويصيب (المنمق: ١١٠).

وعليه فإنّ مفهوم النبيّ يختلف جذريا عن مفهوم الحكيم، لأنّ الأخير يتكلّم عن تجربة ذاتية وخبرة حياتية متراكمة، الأمر الذي دفع المؤسّسة الإسلامية إلى تكريس (أميّة النبي) لتجعله بعيدا عن أي معرفة حياتية مكتسبة، حتى أنّها جعلته «لم يقرأ كتاباً، ولم يتعاط علماً» (أعلام النبوة: ١٠٦)، بل إنّه «لم يختلف إلى مؤدب، ولا معلم، ولا فارق وطنه مدة يمكنه الانقطاع فيها إلى عالم يأخذ ذلك عنه» (الاعلان بالتوبيخ: ١٦)، في حين طرحت مسلمة الحنفي باعتباره باحثا متجوّلا في الاسواق (الحيوان: ٤ / ٣٦٩ ـ ٣٧٠).

ولسنا هنا في صدد بحث مدى مصداقية مفهوم المعرفة التي تهبط من السماء، فقد حسم (ابن الريوندي) الأمر بما رواه عن البراهمة في قولهم «قد ثبت عندنا وعند خصومنا ان العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنّه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صحّ الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكدا لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر في حجته، وإجابة دعوته إذ غنينا بما في العقل عنه. والإرسال على هذا الوجه

حظاً. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته» (ابن الريوندي: ٢٨٧)، كما حسم فلاسفة الإسلام ـ ولو بشكل إشاراتي ـ قضية النبوّة حين أكدوا أنّ الفطرة تقود إلى الله ولا تقود إلى النبوّة (حي بن يقظان نموذجا)، لكن ما يهمنا هنا هو هذه الرغبة في التغيير الاجتماعي لدى هؤلاء الانبياء، وأنهم في النهاية ـ من أجل تحقيق التغيير ـ كلّموا الناس على قدر عقولهم.

المبحث الخامس

علاقة مسلمة بمحمد في مكة

أسبقية مسلمة الحنفي

ذُكر أنّ مسلمة الحنفي كان بمكة في خبر غائم مضبّب كعادة كل الأخبار التي تقترب من الخطوط الحمراء للمؤسّسة الإسلامية، ذكر محمد عبد السلام هارون «أنّه ادّعى النبوّة بمكّة قبل الهجرة» (هامش الحيوان: ٤ / ٨٩)، وفي فصل (أنبياء جاهليون) نجد الخبر بصياغة أخرى «كان ممن ادّعى النبوّة في مكّة قبل الهجرة» (المفصل: ٦/ ٨٤).

هذا الخبر لا يحدّد زمن التواجد رغم أنّه يحصر الفترة ما بين تصريح محمد بن عبد الله بنبوّته والهجرة إلى يثرب، لأنّ المؤسّسة الإسلامية أطلقت لفظ الجاهلية على فترة ما قبل نبوّة محمد، أي أنّ زمن الخبر يمتد لثلاثة عشر عاما، أما شهر التواجد فغير محدّد تماما، لكنه منطقيا لا يبتعد عن أيام الحج، دون أن يكون هناك إشارة لتواجد مسلمة الحنفي في سوق عكاظ، المكان الرئيس لتسويق نتاج الوعي الحنيفي قبل الإسلام، حيث يلقي الجيل الأوّل من الأحناف خطاباتهم وأشعارهم في محافلها الناس، وهي محاولة في تحجيم فاعلية وتأثير الرجل.

إلا أنّ خبرا آخر جاء في كتاب (محاسن النساء) لأحمد بن هشام نقلا عن (اقتباس الأنوار) قال. كان مسيلمة بن حبيب الحنفي، وقد تسمّى في الجاهلية بالرحمان، فلما بعث رسول الله،ص، أرسل يدعوه إلى الإسلام فلم يرجع عن كذبه، وقال: كلانا نبيّ فإن آمن بي آمنت به (النساء ٩٧)

هذا الخبر يجعل نبوّة مسلمة الحنفي سابقة لنبوّة محمد بن عبد الله لأنه «تسمّى في الجاهلية بالرحمان»، فإذا قرأنا قول (ابن دريد): لما ذكر النبي،ص، الرحمن قالت قريش: أتدرون من الرحمن الذي يذكره محمد؟ هو كاهن باليمامة. فأنزل الله عز وجل. «ولقد نعلم أنهم يقولون إنّما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي، وهذا لسان عربي مبين» (الاشتقاق. ٥٨) وجدنا دلالة على تزامن نبوة مسلمة ومحمد، إلا أن قراءة ابن دريد لا يمكن الاتكاء على صحّتها، لأنّ المقصود بهذا النص هو جبر وعداس بحسب رواية البلاذري (أنساب الأشراف: ١ / ١٤٠ ١٤١)، وعدّاس مولى حويطب بن عبد العزى وكان عراقيا من أهل نينوى، يقرأ التوراة، ويحدّث بأحاديثها في مكة (محمد رسول الله. ٩٧)، ومع هذا فإنّ ذكر مسلمة مع النص ذاته كان جزءا من عملية تهريب التاريخ، ويبدو أنّ (ابن دريد) قد وقع في الفخ دون التوقّف عند صحّة الخبر، والعملية كلّها تبيّن لنا حضور وفاعلية مسلمة الحنفي قبل أن يعلن محمد نبوّته، وهذا هو ما توصّل إليه أيضاً (جواد علي) حين قال بعد غربلة ما ذكره أهل الأخبار عن مسلمة الحنفي من أنه «تكهن وتنبأ باليمامة، ووجد له اتباعا قبل نزول الوحي

على النبي» (المفصل: ٦ / ٨٨)، وهو ما يؤكده (حسين مروة) بقوله: وكان له نفوذ شخصي في منطقة اليمامة، وكان ـ قبل ظهور الإسلام ـ يبدو أنه يمثل الحنفاء هناك، وأنه كانت لمحمد به صلة قبل إظهار الدعوة الإسلامية (النزعات المادية: ١ / ٤٠٥).

كما جاء في (المفصل) نقلا عن (زاد المعاد) عن أبي رجاء العطاري، قال: لما بعث النبي، ص، فسمعنا به لحقنا بمسيلمة (٦ / ٣٥٥)، الرواية ذاتها عند ابن الجوزي (تلبيس ابليس: ٥٦).

اسم الرحمن

يورد (ابن دريد) نقلا عن ابن الكلبي: أنّ العرب قد سمّت في الجاهلية عبد الرحمن. سمّى عامر بن عتوارة ابنه عبد الرحمن. وأنّ اسم الرحمن كان متداولا، حتى أنّ الشنفرى قال:

الا لطمت تلك الفتاة هجينها   ألا بتر الرحمن ربّي يمينها

(الاشتقاق: ٥٨ ـ ٥٩)

وكان إبن اسحاق قد أكّد خبر معرفة قريش بمسلمة الحنفي عندما ذكر أنّ قريش قالت للنبيّ: إنّا قد بلغنا إنّك إنّما يعلّمك رجل باليمامة، يقال له الرحمن، ولن نؤمن به أبدا. فكان قولهم هذا سببا لنزول الآية «كذلك أرسلناك في أمّة قد خلت من قبلها أمم لتتلو عليهم الذي أوحينا إليك وهم يكفرون بالرّحمن قل هو ربّي لا إله إلاّ هو عليه توكلت وإليه أنيب» (ابن هشام: ١/ ٣٣٢). وعن سعيد بن جبير قال: كان رسول الله يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم بمكّة، قال: وكان أهل مكة يدعون مسيلمة الرحمن، فقالوا: إنّ محمدا يدعوا إلى إله اليمامة، فأمر رسول الله فأخفاها فما جهر بها حتى مات (المراسيل ٨٩ ـ ٩٠).

أخبار غامضة ولقاءات تمّ إخفاؤها

يمكن أن يكون تاريخ مسلمة الحنفي علامة استفهام غامضة، لكنه أيضاً يساهم في كشف التأريخ الخفي في سيرة محمد بن عبد الله قبل الدعوة.

هل التقى محمد بمسلمة قبل الدعوة؟

وفي حال تحقق اللقاء، متى كان ذلك؟

وأين؟

وما الحوار الذي تمّ بينهما، وما نتائج هذا الحوار؟

لا أريد أن ألقي القول جزافا، لكنّني سأعتمد على ما ورد في سيرة ابن هشام التي توحي أنّ النبي التقى بمسلمة، دون أن تحدّد ـ زمن اللقاء ـ أكان قبل البعثة أم بعدها مباشرة.

فإذا قرأنا ما جاء في (الروض الأنف) والذي يؤكد أنّ مسلمة الحنفي كان من المعمّرين، وأنه تسمّى بالرحمن قبل أن يولد عبد الله أبو رسول الله، ص، (ابن هشام: ١ / ٣٣٢)، وتوقفنا عند جملة «كان من المعمرين» واعتمدنا الرواية ـ المبالغ فيها ـ التي تقول أنّ مسلمة الحنفي حين قتل كان ابن مئة وخمسين سنة (تاريخ اليعقوبي. ٢ / ٨٨)، نجد أنّ مسلمة دعى لعبادة الرحمن قبل نبوّة محمد بن عبد الله بأكثر من ستين سنة.

هذه القراءة تؤكد من زاوية ما أنّ مسلمة الحنفي كان من القدماء في التحنف ـ لم يجرؤ أحد على اعتباره حنيفيا سوى جواد علي وحسين مروّة ـ وأنّه لم يكن طارئا، بل سبق محمد وعاصره، وكان يدعو دائما لعبادة الرحمن، التي انقلبت لاحقا بفعل القراءة السياسية للمؤسّسة الإسلامية إلى أنه تسمّى بهذا الاسم.

ليس من السهل البحث في مدى إمكانية التقاء محمد بن عبد الله بمسلمة الحنفي قبل الدعوّة، وفي حال إثبات تحقّق ذلك بعدها، فإنّه من الصعب جدا البحث في مدى عمق الحوار بينهما، إلا أنّ هذا البحث سيكون مفتاحا مهما لقراءة الأسباب الخفيّة لرسالة مسلمة الحنفي التي تقول: «لنا نصف ولقريش نصف الأرض، إلا أنّ قريش قوم يعتدون» والدافع الرئيس لجعل محمد بن عبد الله يصفه بالكذّاب (إن كان قد وصفه بذلك حقا).

لم يورد المؤرخون صراحة التقاء محمد بن عبد الله مع مسلمة الحنفي في مكة قبل البعثة، رغم أنّ ابن هشام أورد أنّ قريش عزت علم محمد إلى تعلّمه على يد رجل من اليمامة يدعى الرحمن، ويبدو من صياغة الخبر كما لو أنّ محمدا كان أحد أتباعه وأحد الداعين إليه: «إنّا قد بلغنا إنّك إنّما يعلمك رجل من اليمامة، يقال له الرحمن، ولن نؤمن به أبدا» (ابن هشام: ١ / ٣٣٢). يمكن الخروج من هذا الخبر باستنتاجين هما:

١ ـ الخبر لا يتحدّث عن لقاء عابر، بل عن تعليم، وأنّ قريش في رفضها لمحمد إنّما كانت ترفض مسلمة الحنفي، والصراع هنا يبدو صراعا مناطقيا ليس إلا، وأنّ مكة لن تتبع اليمامة.

٢ ـ لا يحدّد الخبر مكان التعليم، لقد تمّ الإعلان عن هوية المعلم «رجل من اليمامة» وهذا الإعلان لا يمنح نافذة لتحديد مكان التعليم، على العكس تماما يضعنا أمام احتمالين:

أ ـ أنّ محمدا ذهب إلى مسلمة في اليمامة، وتعلّم على يديه فيها، وهذا الاحتمال ليس بعيدا فقد ذكر ابن اسحاق: أنّ محمدا أتى بني حنيفة في منازلهم، ودعاهم إلى الله، وعرض عليهم نفسه، فلم يكن

أحد من العرب أقبح عليه ردًا منهم (ابن هشام: ٢ / ٦٦)، لا يحدد الخبر وقت ذهاب محمد إلى بني حنيفة لكنه حتما كان أيام تواجده في مكة.

ب ـ أنّ مسلمة كان حاضرا في مكّة، وأنّ محمدا أخذ منه بعض تعاليمه لحظة تواجده فيها.

إنتباه

ينبغي الإنتباه إلى أنّ آية «بسم الله الرحمن الرحيم» كانت متأخرة بالقياس للكثير من الآيات والسور، وإنّها لم تظهر إلا خلال سورة (النمل) التي جاءت في مصحف جعفر الصادق المرتّب حسب النزول تحمل الرقم (٤٧) (مقالات في تأريخ القرآن: ١٠٥)، ثمّ اعتمدها المسلمون في ما بعد فاتحة لكلّ السور والمخاطبات (الاوائل: ٦٩).

وقد ذكر المسعودي أنّ قريش كانت تستخدم «بسمك اللهم» فاتحة في المكاتبات، وكان أمية بن أبي الصلت أوّل من قال بها (مروج الذهب: ١ / ٧٣ ـ ٧٤)، وأنّ محمدا استثمر هذه البادئة في كتبه وسوره إلى أن نزلت سورة النمل (المراسيل: ٩٠). وقد ذكر الطبراني «أنّ قريشا كتبت في جاهليتها «باسمك اللهم» فكان النبي يكتب ذلك، ثمّ نزلت «بسم الله مجراها ومرساها» فأمر أن يكتب في صدور الكتب «بسم الله»، ثمّ نزلت «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن» فكتب «بسم الله الرحمن» ثمّ نزلت «إنّه من سليمان وإنّه بسم الله الرحمن الرحيم» فجعل ذلك في صدور الكتب (الأوائل: ٦٩، مصادر الشعر الجاهلي: ٧٣). وإذن فالوصول إلى آية (البسملة) احتاج إلى تراكم معرفي تجريبي طويل تمّ حسمه قرب السنة الثامنة للدعوة.

تحالف خفي

اريد هنا أن اركّز الانتباه على الآية التي اعترضت قريش عليها: «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن»، لأنها تؤكد تساوي الإسمين في الدلالة، اي أنّ:

(الله = الرحمن)

ولما كان دخول اسم الرحمن ضمن المنظومة المعرفية الإسلامية قد تأخر إلى السنة الثامنة للدعوة ـ علما أنه أقرب أسماء الله إلى الله، بل إنّ أحب الاسماء إلى الله هما عبد الله وعبد الرحمن (جامع الأصول: ١ / ٢٥٨) ـ فهذا يعني أنّ قراءة مشتركة قد جمعت تيارين حنيفيين كانا منتشران في شبه الجزيرة العربية في وقت واحد معا:

١ ـ تيار حنيفي يدعو إلى عبادة الله، وهو ما كان يدعوا إليه أحناف مكة والطائف ويثرب، وتكرّس أخيرا في ما دعى إليه محمد بن عبد الله

٢ ـ تيار حنيفي يدعو إلى عبادة الرحمن، وهو ما كان يدعو إليه مسلمة الحنفي في اليمامة وعبهلة العنسي في صنعاء، ويبدو أنّ فاعلية وتأثير مسلمة الحنفي كانت هي الأكثر وضوحا على الصعيد الاجتماعي في شبه الجزيرة. ويمكن تلمس انتشار هذا التيّار من خلال (التلبيات) التي كانت تؤديها بعض القبائل كجزء من طقوس الحجّ قبل الإسلام، فقد كانت تلبية قيس عيلان:

لبيك اللهم لبيك!

أنت الرحمن

أتتك قيس عيلان

راجلها والركبان

بشيخها والولدان

مذلة للديّان

(الازمنة وتلبية الجاهلية: ١١٧)

وكانت تلبية علكّ والأشعريين:

نحجّ للرحمن بيتا عجبا   مستترا، مضببا، محجبا

(تاريخ اليعقوبي: ١ / ٢١٩)

وعليه فإنّ دخول اسم (الرحمن) ضمن المنظومة المعرفية الإسلامية يؤكد أنّ تحالفا قد تمّ في مكة جمع بين التيّارين معا، ولهذا جاء في النص المقدس: «قل أدعوا الله أو أدعوا الرحمن»، وكان من نتائج هذا التحالف أن وقفت قريش ضد انتشار عبادة الرحمن في مكة تحت حسّ مناطقي صرف.

هل كان التحالف خفيّا؟

لا يمكن القطع في ذلك، فورود اسم (الرحمن) في القرآن إعلان لهذا التحالف، لكننا لا نجد له ذكرا في كتب الاخبار والسيرة، وهنا ينتصب الشكّ في قراءة المؤسّسة الرسمية للتاريخ الإسلامي.

إلا أنّ ثمّة خبرا يؤكد أنّ أحد بني حنيفة وقف أمام ابي بكر وقرأ: «يا ضفدع نقي نقي، لا الشارب تمنعين، ولا الماء تكدرين، لنا نصف الأرض، ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشا قوم يعتدون» (المفصل: ٦ / ٩٢)، وبالتأكيد فإنّ هذا النص لم يكن النص الوحيد لمسلمة إلا أنّ من قرأه أمام أبي بكر أراد به الإفصاح عن تحالف قديم معروف قد تمّ نقضه.

قراءة في تاريخ سورة الرحمن

لا اريد القول هنا أنّ محمد بن عبد الله كان داعية لمسلمة الحنفي، بل إنّهما معا لتشابههما في الطرح، ولقدم مسلمة، وأسبقيته في الدعوة، كان محمد يبدو كمن يردّد تعاليمه، خصوصا عند ذكره للرحمن، هكذا نظرت قريش له، وكان جوهر جدالها في تلك اللحظة يتجلّى في كونها لن تتّبع رحمن اليمامة (ابن هشام: ١ / ٣٣٢).

وإذا ما أخذنا بما جاء في هامش (الحيوان) من أنّ مسلمة الحنفي «اذّعى النبوّة بمكّة قبل الهجرة» (٤ / ٨٩)، أو أنّه «كان ممن اذّعى النبوة في مكّة قبل الهجرة» (المفصل: ٦ / ٨٤)، وأنّ قريش ـ من خلال قراءة مناطقية ـ رفضت إتّباعه (ابن هشام: ١ / ٣٣٢)، ثم راقبنا نمو الوعي الإسلامي عند محمد بن عبد الله في منطقة اسم (الرحمن) تحديدا، فإنّنا سنكون حتما أمام قراءة مغايرة تكشف لنا الكثير من علامات الاستفهام المبهمة.

سورة الرحمن مكيّة

مع تاريخ سورة (الرحمن) تتجلّى لنا عملية (قرصنة تاريخية) تستثمر إحدى آليات (التهريب)، وأقصد آلية (التضبيب) تحديدا، في طمس البعد المكاني / الزماني للنصّ، فقد تمّ تغييب اللحظة الحقيقية لبلوغه كدرجة وعي داخل المنظومة المعرفية لمحمد بشكل خاص وللإسلام بشكل عام، حتى أنّ بعض المفسرين قال عن السورة أنها: «مكّية، أو مدنية، أو متبعّضة» (إرشاد الساري: ٧ / ٣٦٧)، وبالتأكيد فإنّ هذا التضبيب يساهم كثيرا في ضياع الاسباب الحقيقية التي شكّلت خلفية لانتاج النص.

إلا أنّ البحث المتأنّي، بعيدا عن الإنحياز المسبق، يمكن أن يقود إلى مفاتيح تمتلك القدرة على التصريح بكشوفاتها الخاصة، التي إن لم تكن هي الحقيقة ذاتها فإنّها الأكثر رجحانا بين ما هو موجود أصلا

إذا ما اعتمدنا ما نقله الزنجاني عن (مصحف جعفر الصادق) المرتّب حسب النزول لوجدنا أنّ سورة (الإسراء) ـ التي كانت تسمّى بسورة بني اسرائيل ـ تأخذ حسب تسلسل النزول الرقم (٤٩) (مقالات: ١٠٥)، وأراه أكثر منطقية من حديث الطبراني سالف الذكر، فإنّ «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن» تمّ إنتاجها بعد أن تمّ إنتاج «بسم الله الرحمن الرحيم» التي تحمل الرقم (٤٧)، وأنّ محمدا قال: يا الله يا رحمن، فقال المشركون: كان محمد يدعو إلها واحدا، فهو الآن يدعو إلهين اثنين: الله والرحمن، ما نعرف الرحمن الا رحمن اليمامة (أسباب النزول: ١٦٩).

وإذا ما علمنا أنّ سورة (الاسراء) نزلت بعد أن كان موضوع الاسراء في السنة الثامنة لنبوّة محمد، فإنّ جدل القريشيين حول اسم الرحمن كان في حدود هذه السنة تقريبا.

السؤال هنا، ما علاقة نمو وعي محمد بظهور مسلمة الحنفي في مكّة؟

أعتقد أنّ هذه المنطقة المحرّمة من تأريخ النبيّ يمكن أن تكشف لنا الكثير عن اللقاءات المنتجة للوعي الحنيفي في مكة، أو في شبه الجزيرة العربية، لكن، وهنا تكمن بداية انتكاس الحنيفية، تمّ القضاء على التأريخ الحي للجيل الأول من الاحناف، حتى أصبح الإسلام انطلاقة هائلة من فراغ.

إنّ القول بأنّ مسلمة الحنفي ادّعى النبوّة في مكّة قبل الهجرة، يشير

ضمنا إلى أنّه كان في فترة قريبة من الهجرة، فإذا وضعنا هذا الاستنتاج إلى جانب تأخّر ظهور إسم (الرحمن) في قرآن محمد بن عبد الله إلى السنة الثامنة من نبوّته، لوجدنا أنّ ظهور الإسم تزامن مع وجود مسلمة في مكّة، وهنا لن يكون ردّ القريشيين إعتباطا.

أحب أن أتوقّف عند سورة (الرحمن) ذات النفس المكّي أسلوبا ومضمونا، فأمّا من حيث الأسلوب فقد أعتُمِد في بنائها على الجمل القصيرة، وهو امتياز مكّي، وأمّا من حيث المضمون فهي تندرج في سلك الترغيب والترهيب بعيدا عن التشريع الذي هو لازمة مدنيّة.

يورد السيوطي حديثا لابن عباس عن أبي بن كعب يؤكد فيه أنّ سورة (الرحمن) مكية (الإتقان: ١ / ٩ - ١٠)، ثمّ نرى السيوطي يصرّ أسوة بالمفسرين وكتّاب تأريخ القرآن على اعتبارها مدنية (لباب النقول: ٢٢٥، مقالات: ٦٧)، ثمّ نراه في كتاب آخر يجعل سورة (الرحمن) لا تتعدى أن تكون شرحا لآخر سورة (القمر) (أسرار ترتيب القرآن: ١٣٤)، أي أنّه يمنحها مناخا مكّيا. ونجدها مكّية تحمل الرقم (١٣) حسب النزول (تاريخ اليعقوبي: ٢ / ٢٢).

إنّ استخدام (التضبيب) في نقل الخبر هو أسلوب مارسته المؤسّسة الإسلامية محاولة في تجريد الكثيرين من الفاعلية، وما يخصّ سورة (الرحمن) هو هذا القلق إزاء تأريخ كتابتها، بل إنّ السورة لا تمتلك سببا للنزول في كتاب الواحدي، ويبدو أنّ المؤسّسة انتبهت لذلك فجعلت لاحقا أنّ أبا بكر فكّر ذات يوم في القيامة والموازين والجنة والنار فقال: وددت أنّي كنت خضراء من هذه الخضر تأتي عليّ بهيمة تأكلني، وأنّي لم أخلق فنزلت: «ولمن خاف مقام ربه جنتان (٤٦)» (لباب النقول: ٢٢٥).

إنّ كون السورة نتاج المدينة لا يعطيها سببا إجتماعيا للنزول، بل تبدو كما لو أنّها مقحمة إقحاما على السياق التاريخي للسور المدنيّة، وهنا أقف إلى جوار الواحدي من أنّ السورة تخلو من أيّ سبب لنزولها، لم يقل ـ الواحدي ـ ذلك صراحة، لكنه لم يورد عنها خبرا في كتابه أسباب النزول.

أعتقد هنا أن كون السورة نتاج مكّي أصلا، وأنّ جدلا تمخّض عن ذكر اسم الرحمن، وأنّ قريش اتّهمت محمّدا بالتعلّم على يد مسلمة الحنفي، هو الذي دفع المؤسسة إلى تبنّي موقف النزول المدني، وإقصاء الحقيقة التأريخية كي يبقى تاريخ الإسلام بعيدا عن أيّ حوار أرضي.

سيعترض البعض قائلا إنّ أسباب النزول بحدّ ذاتها إشارة للجدل الأرضي، وأنّ النصّ كان نتاجا لهذا الجدل. أقول إنّ التعصب المناطقي كان له الحضور الكبير أثناء تدوين التاريخ الإسلامي، وأنّ ما تمّ لاحقا لا يتجاوز تكريس حضور مكّة والطائف: قريش وثقيف على حساب الجزيرة كلّها، إنّها آلية القرصنة ليس إلا

نصّان في نصّ واحد

إنّ قراءة متأنية لسورة (الرحمن) تجعلنا نكتشف أنها إنّما جاءت نتاجا لدمج نصّين متشابهين في نصّ واحد هو ما تمّ اعتماده في القرآن أيام عثمان بن عفان، فالآيات التي تحمل الرقم (٦٢ ـ ٧٧) هي نفس الآيات التي تحمل الرقم (٤٦ ـ ٦٠)، يبدأ أحد النصّين بالآية: «ولمن خاف مقام ربّه جنتان» (الرحمن: ٤٦)، ويبدأ النص الثاني بالآية: «ومن دونهما جنتان» (الرحمن: ٦٢)، ويستمر النصّان ليس بين الإثنين أي اختلاف الا في كلمة (خيام).

وسورة (الرحمن) منذ البداية تتحدّث عن مناخ ريفي يتأثث من مفردات مثل (النجم)، وهو أصغر ما تنبته الأرض، و(الشجر، فاكهة، النخل ذات الأكمام، والحب ذو العصف والريحان)، ثمّ فجأة تقتحم النص مفردة (خيام)، وهي خارج سياق النص تماما، فبعد أن ورد في النصّ الأوّل: «فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس ولا جان» (الرحمن: ٥٦)، أصبحن في النصّ الثاني: «حور مقصورات في الخيام * فبأي آلاء ربكما تكذبان * لم يطمثهن إنس ولا جان» (الرحمن: ٧٢ ـ ٧٤)، ولتجاوز الاقحام البدوي للنص جعل المفسرون الخيام مصنوعة من دز مجوّف (إرشاد الساري: ٧ / ٣٧١)، لتكون أقرب إلى البيت منها إلى الخيمة، أي أنّ المفسرين حاولوا جرّ النصّ إلى ريفيته مرّة أخرى عبر التفسير.

ومع هذا فقد دخل المفسرون في حلقة مفرغة حول تفسير الجنتين اللتين من دونهما جنتان، فقيل أن الجنتين الأولتين أفضل من اللتين بعدهما، وقيل بالعكس، وقال الترمذي الحكيم: المراد بالدون هنا القرب، أي هما أدنى إلى العرش وأقرب، أو هما دونهما بقربهما من غير تفضيل (إرشاد الساري: ٧ / ٣٧١)، وأخرجوا عن محمد بن عبد الله انه قال: «جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما، وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما» (الاتقان: ٢ / ٢٠٢)، وهذا التفسير إضافة من خارج النص، ذاك أن سورة الرحمن تخلو تماما من أيّ ذكر للذهب أو للفضة.

لا يمكن لهذا اللّف والدوران حول الجنّتين اللتين من دونهما جنتان ان ينتهي إن لم يتم الإقرار بأنّهما جنتان وليس أربع.

أن هذا الدمج البيّن انما كان في البدء نصّان منفصلان أحدهما

لصاحب مكّة والآخر لصاحب اليمامة، وأنّ أحدهما كان معارضا للآخر، ولا أرى نصّ مكة إلا لاحقا لنصّ اليمامة، وأنه تمّ دمجهما معا لتشابههما، ويبدو أنّ نصّ مسلمة الحنفي كان معروفا ومقروءا من قبل المسلمين أيضاً، قد رأينا كيف أنّ بعض الصحابة كانوا يمرّون بمسلمة يسمعون منه ويسمع منهم (رسالة الصاهل والصاحج: ٢٧٩ ـ ٢٨٠)، الأمر الذي قاد في النهاية إلى دمج النصّين في نصّ واحد.

وعليه، ووفقا للإشارات السابقة فإنّ سورة (الرحمن) ليست إلا نتاجا للقاءات منتجة للوعي الحنيفي في مكة، أو في اليمامة، وبما أنّ الدعوة لعبادة الرحمن كانت نتاجا خاصا بتجربة مسلمة الحنفي، فإنّه بحسب اعتقادي كان صاحب الحضور الأثقل فيها لحظة إدخال اسم الرحمن ضمن منظومة الوعي الإسلامي عند محمد، وأعتقد أنّ تحالفا خفيّا (الاخفاء فعل مؤسساتي لاحق) قد تمّ بينهما تكشف عنه رسالة مسلمة الحنفي لمحمد «لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض» ـ مفهوم الأرض عند مسلمة لا يتعدى أطراف شبه الجزيرة العربية ـ وأنّ هذا الاتفاق هو الذي جعل نصّ مسلمة مقروءا من قبل المسلمين، وهو الذي قاد إلى دمج النصين معا لاحقا.

خلاصة القول أنّ محمدا هاجر إلى يثرب وهو على تحالف مع مسلمة الحنفي، وأن جوهر هذا التحالف تكشف عنه الآية التي تؤكد ان (الدعوة إلى الله) هي ذاتها (الدعوة إلى الرحمن)، وإنّهما يندرجان ضمن مفهوم (التوحيد) الذي تمّ تأثيثه على يد أقطاب الجيل الأول من الأحناف مثل (قس بن ساعدة / خالد بن سنان / زيد بن عمرو بن نفيل).

المبحث السادس

علاقة مسلمة بمحمد في المدينة

اخبار مضببة:

بعد أن اتّهمت قريش محمدا في مكة بأنّه يأخذ معرفته عن رحمن اليمامة، وأنها لن تؤمن بالرحمن أبدا (ابن هشام: ١ / ٣٣٢)، تنقطع أخبار مسلمة الحنفي لتظهر ثانية مع قدوم وفد بني حنيفة إلى المدينة في السنة السابعة للهجرة. إلا أنّ أخبارا وردت هنا وهناك على صفحات كتب التاريخ تفتح نافذة للقاءات تمّت بين محمد ومسلمة في المدينة وفي أوقات مختلفة، وأماكن مختلفة، وأنّ اتباع مسلمة الحنفي واتباع محمد بن عبد الله كانوا يمرّون بكليهما يسمعون منهما آخر ما تمّ انتاجه من الوعي الحنيفي، إضافة إلى وجود علاقات صداقة تجمع بين أفراد الطرفين.

وكما اختلف الرواة في مكان اللقاء بين مسلمة ومحمد، كذلك اختلفوا في كيفيته، من ذهب إلى من؟ وفي أيّ شيء تحدّثا؟ حتى أن بعض أصحاب السيرة رأى أنّه يجوز أن يكون مسلمة الحنفي قد قدم إلى المدينة مرتين (السيرة الحلبية: ٣ / ٢٢٤). إلا أنّ الأخبار كلّها تتفق على أن اللقاءات انتهت بفراق دون وفاق.

وفد بني حنيفة

قبل أن أدخل في تفاصيل العلاقة بين مسلمة ومحمد بعد هجر الأخير إلى يثرب، أحب أن أقف قليلا عند وفد بني حنيفة الذي سيكون مفتاحا لقراءات عديدة تكشف آلية تهريب التاريخ، ومحاولة المقموع في أن يبث تأريخه الخاص بين سطور المؤسسة القامعة.

يكتفي ابن اسحاق بالقول: «وقدم على رسول الله (ص) وفد بني حنيفة، فيهم مسيلمة بن حبيب الحنفي الكذاب» (ابن هشام: ٤ / ٢٢٢)، دون ان يحدد سنة القدوم ولا عدد القادمين.

بينما يذكر ابن سعد: قدم وفد بني حنيفة على رسول الله (ص) بضعة عشر رجلا فيهم:

١ ـ رحّال بن عنفوة

٢ ـ سلمى بن حنظلة السحيمي (رئيس الوفد)

٣ ـ طلق بن علي بن قيس

٤ ـ حمران بن جابر من بني شمر

٥ ـ علي بن سنان

٦ ـ الأقعس بن مسلمة

٧ ـ زيد بن عبد عمرو

٨ ـ مسيلمة بن حبيب (الطبقات الكبرى: مج١ / ٣١٦)

قال احمد زيني دحلان: «كانوا سبعة عشر رجلا» (السيرة الحلبية ٣ / ١٩).

وذكر أبو عبيد ضمن وفد بني حنيفة:

٩ ـ فرات بن حيان

١٠ ـ مجاعة بن مرارة

١١ ـ محكم بن الطفيل (الاموال: ٢٩٣)

بينما اكتفى اليعقوبي بالقول جاء: «بنو حنيفة ومعهم مسيلمة بن حبيب الحنفي» (تاريخ اليعقوبي: ٢ / ٥٣).

وذكر (الواقدي) على لسان مجاعة بن مرارة عندما سأله خالد عن رأيه بمسلمة: «أقول إني قدمت المدينة، وبها رسول الله (ص) فآمنت به وصدقته أنا وصاحبي هذا، سارية بن عامر» (الردة: ١٨٣)، وبهذا يبلغ ما تمكنت من إحصائه إثنا عشر رجلا قتل مسلمة ومحكم والرحال وسلمى يوم عقرباء، ونجا مجاعة والفرات وسارية، بينما ضاعت أخبار الخمسة الباقين.

محمد يذهب إلى مسلمة

١ ـ ذكر (القسطلاني) أنّ مسلمة الحنفي نزل ضيفا على «رملة بنت الحدث بن ثعلبة بن الحرث بن زيد من الأنصار وكانت دارها دار الوفود، وكانت رملة زوجة معاذ بن عفراء الصحابي، فأتاه النبيّ، فوقف عليه فكلّمه في الإسلام فقال له مسيلمة: إن شئت خلّيت بيننا وبين الأمر، ثم جعلته لنا بعدك، وكان بيد النبيّ قضيب من جريد النخل، فقال النبيّ: لو سألتني هذا القضيب ما أعطيتكه» (إرشاد الساري: ٦ / ٤٣٥ ـ ٤٣٦).

٢ ـ ذكر (القسطلاني) أيضاً أنّ مسلمة قدم المدينة فنزل في دار بنت الحرث، وكانت (كيسة بنت الحرث بن كريز) زوجة مسلمة، فلما قتل تزوجها ابن عمها عبد الله بن عامر بن كريز (إرشاد الساري: ٦ / ٤٣٥).

٣ ـ ذكر (الصنعاني) أن مسلمة الحنفي قدم إلى المدينة وهو يقول: «إن جعل لي محمد الأمر بعده تبعته فأقبل إليه رسول الله مع ثابت بن قيس وفي يد رسول الله قطعة من قضيب حتى وقف على مسيلمة في أصحابه وقال: «لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتكها، ولن تعدو امر الله فيك، ولئن أدبرت ليعقرنك الله، وإني لأراك الذي أريت فيك ما أريت «قال ابن الملك: إشارة إلى رؤياه السوارين اللذين ثقلا عليه فنفخهما (مبارق الأزهار: ٢ / ٦١ ـ ٦٢).

هذه الاخبار تتفق في قدوم مسلمة إلى المدينة، ولا تحدّد زمن القدوم، وفي نفس الوقت تختلف في تحديد هوية الدار التي نزل بها لحظة إقامته في المدينة، فهي إمّا أن تكون:

١ ـ دار الوفود، وكانت دار بنت الحارث زوجة معاذ بن عفراء.

٢ ـ دار كيسة بنت الحرث زوجة مسلمة.

٣ ـ لا إشارة لهوية المكان في رواية الصنعاني سوى أن مسلمة كان يقيم مع أصحابه، دون أن يتم تحديد هوية أصحابه أيضاً.

أوّل ما يمكن استنتاجه من هذه الأخبار أنّ مسلمة الحنفي زار المدينة أكثر من مرّة، وأنّه حلّ في دار الوفود مرّة، وفي دار كيسة بنت الحرث زوجته مرّة أخرى، وربما في أماكن أخرى، إلا أنّ المؤسّسة تميل إلى الرواية الأولى وتتناسا الثانية، أو تستثمر الإدغام فتجعل التكرار زيارة واحدة كي لا يكون هناك مدعاة للاستفهام.

الضبابية التي تغلّف هذه الحقيقة التاريخية هي جزء من آلية المؤسّسة في لي عنق التاريخ، وفي نفس الوقت هي نافذة ضيّقة لتهريب الحقيقة التاريخية.

الذي يهمني من هذه الأخبار أنّ محمدا ذهب إلى مسلمة، وهي قراءة علنية مغايرة لما هو مأخوذ به.

ذكر (الحلبي) عن بعضهم أنّ مسلمة جاء إلى المدينة متبوعا، ولم يحضر أنفة منه واستكبارا، وعامله محمد معاملة الاكرام على عادته في الاستئلاف، فأتى إلى قومه وهو فيهم (السيرة الحلبية: ٣ / ٢٢٤).

بدءا أركز الانتباه على قوله: «عن بعضهم»، فالحلبي هنا يستخدم آلية (التعمية) في بث الخبر ربما للحفاظ على مصدر الخبر، أو للتقليل من شأن مصداقيته!

كما أحب أن اتوقّف قليلا عند عبارة (معاملة الاكرام)، فمحمد الذي كان على علاقة بمسلمة في مكة يذهب إلى مسلمة في المدينة بعد قدوم الأخير إليها ليعامله معاملة تليق به، ويبدو أنّ حوارا جرى تمّ حذف أكثره، وتمّ الابقاء على جزء منه، رغم شكّي بأنّ ما بقي من الحوار لا يشبه الذي حُذِف. كلا الرجلين يعرف تجربة الآخر وحدودها، وأعتقد أنّ جلّ اختلافهما كان يدور حول آليات منهج الانتشار، إلا أنّ ما بقي جاء على لسان المؤسّسة المنتصرة.

كما أن العودة إلى حديث رؤيا السوارين حسب رواية ابن اسحاق باسنادها إلى ابي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله وهو يخطب الناس على منبره، وهو يقول: «أيها الناس، إني قد رأيت ليلة القدر، ثم أنسيتها، ورأيت في ذراعي سوارين من ذهب، فكرهتهما، فنفختهما فطارا، فأولتهما هذين الكذابين: صاحب اليمن، وصاحب اليمامة» (ابن هشام: ٤ / ٢٤٦)، وفي رواية أحمد زيني دحلان أن محمداً «رأى في المنام أن في يده سوارين من ذهب، قال: «فأهمني شأنهما» (السيرة الحلبية: ٣ / ٢٠).

إن تعدد الأمكنة للخبر الواحد لا يعني (التضارب) بقدر ما يعني (التداول المستمر) للخبر، وعليه فإنّ ذكر السوارين بوجود مسلمة الحنفي في المدينة يفتح نافذة ضيّقة لبعض ما دار من حوار بين محمد ومسلمة، ويبدو أن عبهلة العنسي كان حاضرا كجزء من تفاصيل الحوار، وقراءة رؤيا الأساور التي أثقلت على محمد لا تبتعد كثيرا عن تحالفات قديمة بدأت تكون عائقا أمام رغبته في الانتشار، ويبدو أن العنسي كان جزءا أيضاً من هذا التحالف، وهذا الأمر فقط يجعل وجود المسلمين مبررا في اليمن واليمامة، إلا أن شهوة الانتشار بعد فتح مكة وإسلام الطائف كانت عارمة إلى درجة أصبح التحالف القديم همّا ثقيلا مكروها لدى محمد.

ويبدو من حدّة الرد «لو سألتني هذه القطعة، أو هذا القضيب» أنّ مسلمة أراد تجديد الحلف القديم، ولعلّه أدرك شهوة محمد على الانتشار فعرض عليه الإندماج على أن يكون الخليفة، إلا أن محاولته باءت بالفشل.

مسلمة ياتي إلى محمد

إختلفت الأخبار التي تحدّثت عن قدوم مسلمة إلى محمد بن عبد الله، اتفقت الاخبار في موضوعة القدوم، لكنها اختلفت في الكيفية، وهل كان ثمّة لقاء بينهما أم لا؟

١ ـ يورد صاحب (نشوة الطرب) نقلا عن (خراج قدامة): لما كاتب رسول الله،ص، ملوك الآفاق سنة ستّ، كتب إلى شنوءة وأهل اليمامة يدعوهم إلى الإسلام، فبعثوا وفدهم وكان فيهم مسيلمة، فقال لرسول الله،ص، إن شئت خلينا لك الأمر وبايعناك على أنه لنا بعدك، فقال: لا، ولا نعمة عين، ولكن الله قاتلك! (٢ / ٦٣١).

هذا الخبر يعتمد الرواية الثانوية للمؤسسة، بأن يؤكد لقاء مسلمة بمحمد، وأنه كان ثمّة جدل بينهما، وأنّ مسلمة طلب التحالف مع محمد بن عبد الله إلا أنّ الأخير في هذه اللحظة كان أكثر قوّة وهيمنة مما كان في قريش، ويبدو حسب هذه الرواية أنّ مسلمة هنا أراد الانضواء ـ بعد أن لمس نمو واتساع نبوّة محمد ـ بشرط الخلافة، فلم يتم له ما أراد.

٢ ـ ذكر (ابن اسحاق) أنّ بني حنيفة أتت رسول الله،ص، تستره بالثياب، ورسول الله،ص، جالس في أصحابه، معه عسيب من سعف النخل، في رأسه خوصات، فلما انتهى إلى رسول الله،ص،، وهم يسترونه بالثياب، كلّمه وسأله، فقال له رسول الله،ص، لو سألتني هذا العسيب ما أعطيتكه (ابن هشام: ٤ / ٢٢٢ ـ ٢٢٣).

هذه الرواية كذّبها أحد شيوخ بني حنيفة من أهل اليمامة دون أن يكون هناك تصريح باسم هذا الشيخ، قائلاً: أنّ الحديث كان على غير هذا (ابن هشام: ٤ / ٢٢٣).

ونجد لهذا الخبر رواية آخرى بإضافة أنّ مسلمة: كلّمه وسأله أن يشركه معه في النبوّة. فأجابه محمد: لو سألتني هذا العسيب ما أعطيتكه (السيرة الحلبية: ٣ / ٢٢٤).

لا أريد أن أنفي صحّة هذا الخبر، لكنّني أبحث في الدوافع التي تجعل بني حنيفة يسترون مسلمة بالثياب، فالأمر لا يتجاوز الخوف عليه، لكن من مَن؟ ولماذا؟ هكذا تنفتح بوابة الأسئلة، ويقف التاريخ المدوّن متّهما في قفص المحاكمة.

لم يأت من قبل، ما أسلم حتى يرتد، فلماذا يستتر؟

أقرأ في الرواية قِدَم دعوة مسلمة الحنفي، وإنّه لم يقدم إلى محمد

إلا بحثا عن تحالف جديد، أو ربّما هو تجديد التحالف المكّي، لكنّه عاد خالي الوفاض، أو هذا ما أقرّته المؤسّسة الإسلامية بعد مقتل مسلمة، رغم أنّ محمدا لم يفكّر في محاربته، أو حتى في إغتياله، لقد مات محمد ومسلمة نبيّ بني حنيفة.

مسلمة في المدينة دون أن يلتقي بمحمد

يورد (ابن اسحاق) على لسان أحد شيوخ بني حنيفة الذي رفض رواية التستّر: أنّ وفد بني حنيفة أتوا رسول الله،ص، وخلّفوا مسيلمة في رحالهم، فلما أسلموا ذكروا مكانه، فقالوا: يا رسول الله، إنّا قد خلفنا صاحبا لنا في رحالنا وفي ركابنا يحفظها لنا، قال: فأمر له رسول الله،ص، بمثل ما أمر به للقوم، وقال: أما إنّه ليس بشرّكم مكانا (ابن هشام: ٤ / ٢٢٣). وتكاد أن تكون هذه الرواية هي الرواية الرسمية للمؤسّسة الإسلامية، رغم أنّها تؤكد أنّ مسلمة الحنفي لم يلتق بمحمد رغم قدومه إلى المدينة، وأنّ قومه خلّفوه على رحالهم تهميشا له، وإيغالا في الحط من وضعه الاجتماعي، رغم أنّ الرواية ذاتها تؤكد أنّ محمدا قال عنه: «إنّه ليس بشرّكم»، الا أنّ المؤسّسة تمارس دورها التبريري، بأن تقرأ قول محمد، أي: لحفظه ضيعة أصحابه، وذلك الذي يريد رسول الله،ص، (ابن هشام: ٤ / ٢٢٣).

يعلّق (الحلبي) على جملة «لم يحضر» بعد أن روى أنّ مسلمة جاء تابعا ولم يحضر، ثمّ جاء متبوعا ولم يحضر، قائلاً: «يقتضي أنّه لم يجيء إلى النبي في المرتين» (السيرة الحلبية: ٣ / ٢٢٤).

لهذا السبب قال (جواد علي): «ولم أجد في الأخبار المتعلّقة بمسيلمة خبرا يفيد صراحة أنّه كان قد اعتنق الإسلام ودخل فيه فالأخبار التي تتحدّث عن مجيئه إلى يثرب لا تشير إلى ذلك، والأخبار

الأخرى التي تتحدّث عنه وهو في اليمامة لا تشير إلى قبوله الإسلام لذلك، بل نجد فيها كلّها إنّه ظلّ يرى نفسه نبيّا مرسلا من (الرحمن) وصاحب رسالة، لذلك فليس من الصواب أن نقول: (ردّة مسيلمة)، أو (ارتداد مسيلمة)، أو نحو ذلك، لأنّه لم يعتنق الإسلام ثمّ ارتدّ عنه، حتى ننعته بالمرتد» (المفصل: ٦ / ٩٧).

ثمّ إنّ رواية قدوم مسلمة إلى يثرب، وبقائه في رحال قومه، تذكّرنا تماما بخبر محمد وبحيرى، عندما تخلّف محمد يومها في رحال القافلة! (ابن هشام: ١ / ١٩٢)، فما الذي أراده الشيخ الحنفي بهذا الطرح؟ فهل هي البراءة، أم الاعتباطية، أم القصدية من يقف خلف هذه الرواية؟

اتباع محمد يمرّون بمسلمة

تطرقنا في (المبحث الثالث) إلى مرور (عمرو بن العاص) بمسلمة، ورأينا كيف شكّك (أبو العلاء المعرّي) بحوار عمرو بن العاص، لكننا نخرج من القصّة كلها، أنّ المسلمين كانوا يمرّون بمسلمة في اليمامة ويسمعون منه، خصوصا وأنّ اليمامة كانت تقع على الطريق الرئيس لقوافل مكة التي تتّجه إلى موانىء الخليج والبحرين (بحوث: ١١١).

والغريب ان الخبر الذي ذكره (أبو العلاء المعرّي) لا يشير إلى وجود معاملة سيئة من قبل مسلمة، على العكس - والرواية للمؤسّسة الإسلامية - فإنّه تقبّل اتهام عمرو بن العاص بأنّه كاذب وهو ما شكّك المعرّي بصحّة وقوعه.

ومع هذا نجد (البلاذري) يشير إلى قدوم (حبيب بن زيد بن عاصم) مع (عمرو بن العاص) من عمان ضمن جماعة، وقد أمسكت الجماعة، وتم تكتيفها فنجا عمرو بن العاص ومن معه، وبقي حبيب بن زيد الذي

تمّ قطع يديه ورجليه دون أن يذكر سببا لذلك (فتوح البلدان: ٦٢)، بينما نجد عند ابن دريد أنّ رسول محمد إلى مسلمة كان عاصم بن عمرو وقد قتله باليمامة (الاشتقاق: ٢ / ٤٥٧).

رغم أنّ رواية أخرى تقول أنّ محمد بن عبد الله أرسل حبيب بن زيد بن عاصم وعبد الله بن وهب الأسلي إلى مسلمة الحنفي، فما كان منه إلا أن أمسك بحبيب وترك الآخر (فتوح البلدان: ٦٢).

وبالتأكيد، كما تمّ حذف السبب في فعل مسلمة في الخبر الأوّل، نجد الخبرين الثاني والثالث معمّيين من الغاية التي لأجلها تمّ ارسال حبيب أو عاصم إلى مسلمة.

كما ورد في خبر آخر أن العلاء بن الحضرمي قرأ قرآنا أمام محمد ذكر فيه نصا لمسلمة، دون أن يشير الخبر لذكر مسلمة، كما لم ترد معلومة تشير إلى مرور ابن الحضرمي بمسلمة.

وكان الناس يقصدون مسلمة ليسمعوا منه، بعد أن اشتهر أمره، وقد تمكّن من التأثير في بعضهم، وكان ممن قصده (المتشمّس بن معاوية) و(الأحنف بن قيس) (المفصل: ٦ / ٩٣).

هذه الأخبار على قلّتها تشير إلى أنّ ثمة اتصال كان قائما، سواء على الصعيد التجاري باعتبار موقع اليمامة على طريق موانيء الخليج، أو على الصعيد الثقافي من خلال تناقل النصوص الحنيفية وتداخلها بين الطرفين.

أتباع مسلمة يمرّون بمحمد

لا يمكن أن نجد ما يعزّز هذا الجانب إلا ما ورد في رواية قدوم وفد بني حنيفة على محمد في يثرب، وقد كان مسلمة في الوفد، وإلى

جانبه كان (الرجال بن عنفوة) الذي تعلّم سورة البقرة وسورا أخرى من قرآن محمد (فتوح البلدان: ٥٩)، بعد أن اختلف إلى (ابي بن كعب) ليتعلّم منه القرآن (المفصل: ٦ / ٩٨)، إلا أنه كان يقول: لقد صدق مسلمة في قوله (كتاب الردة: ١٦٥).

ونقلا عن تاريخ ابن جرير أنّ (الرجال بن عنفوة) هاجر إلى محمد بن عبد الله وقرأ القرآن، وفقه في الدين، فبعثه معلما لأهل اليمامة، وليشغب على مسيلمة، وليشد من أمر المسلمين، فكان أعظم فتنة على بني حنيفة من مسيلمة، شهد له أنّه سمع محمدا يقول أنّه قد أشرك معه (الأموال: ٢٩٣)، ورواية ابن جرير تشير إلى هجرة خاصة للرجال بن عنفوة غير قدومه مع الوفد، فجملة «ليشغب على مسيلمة» بحسب رواية المؤسّسة التي تقول أنّ مسلمة ادعى النبوّة بعد عودة الوفد تؤكد استمرارية العلاقة بين مسلمة ومحمد وتواصلها أيضاً عبر الاتباع.

وكان رئيس وفد بني حنيفة (سلمى بن حنظلة) الذي تعلّم سورة البقرة وسورا من القرآن. وكان على غاية من الخشوع واللزوم لقراءة القرآن والخير، وكان من المقرّبين لمسلمة (المفصل: ٦ / ٩٨).

ورد في الأخبار أنّ محكم بن طفيل وزير مسلمة (الردة: ١٧٦) كان صديقا لزياد بن لبيد الأنصاري (مختصر سيرة الرسول: ١٨٦).

إضافة إلى ذلك نجد عند (ابن اسحاق) أنّ مسلمة الحنفي بعث كتابا إلى محمد بن عبد الله - في آخر سنة عشر للهجرة - بيد اثنين من اتباعه دون أن يرد ذكر إسم أيّ منهما، وأنّ النبيّ سألهما بعد أن قرأ الكتاب: ما تقولان أنتما؟ قالا: نقول كما قال (ابن هشام: ٤ / ٢٤٧).

وقد ذكر (البلاذري) أنّ مسلمة الحنفي كتب إلى محمد بن عبد الله مع (عبادة بن الحارث) أحد بني عامر بن حنيفة وهو (ابن النواحة)،

ويبدو إنّه كان من الناجين من الحرب التي انتهت بانتصار المسلمين، لكنّه قتل في الكوفة لأنه كان من الذين يؤمنون بمسلمة بعد موته (فتوح البلدان: ٥٩).

إضافة إلى كلّ ذلك فقد كان هناك اتصال تجاري بين يثرب واليمامة حتّمه وقوع اليمامة على طريق القوافل التي تتّجه إلى الخليج والبحرين، ويبدو أنّ صناعة الثياب كانت معروفة في اليمامة، فقد ورد أنّ محمد بن عبد الله تمّ تكفينه بثوبين صحاريين: (عن معجم ما استعجم) نسبة إلى صحار وهي في بلاد بني تميم من اليمامة أو ما يليها (ابن هشام: ٤ / ٣١٣).

هذا الجانب من الأخبار يدعم قولنا في القسم الأوّل من أنّ العلاقة بين محمد ومسلمة لم تنحسر فقط في لقائهما وانما استمرت أيضاً عبر الاتباع، وأنّ هذا النزر اليسير من الاخبار إنّما يشير ضمنا إلى ما كان حقًا وتمّ نسيانه أو تناسيه.

المبحث السابع

قرآن مسلمة الحنفي

تمهيد

إمتاز مسلمة الحنفي عن باقي الجيل الأوّل من الأحناف بأنّه إمتلك كتابا خاصا به سمّاه المسلمون الأوائل (قرآن مسيلمة)، وعلى هذه التسمية استمر المؤرخون، فقد جاء في (نشوة الطرب) نقلا عن (المنتظم): ومن قرآن مسيلمة: «والشاة السوداء واللبن الأبيض، إنّه لعجب محض» (٢/ ٦٣١)، وفي هامش الصفحة تعليق على هذا النص «لعلّه مما لم ينشر من المنتظم» هذه الجملة تكشف ـ دون أن تقصد ـ عملية (التغييب) التي مورست في طمس كلّ ما من شأنه أن يفتح بابا للسؤال.

وبعد أن يورد ما توصّل إليه من قرآن مسلمة الحنفي يعلّق د. جواد علي قائلاً: ولم نجد فيما بقي من كتب أهل الاخبار ما يشير بشيء إلى (قرآن مسيلمة)، أو إلى بقيّة أخرى منه (المفصل: ٦/ ٩٣).

يعزو الباقلاني تسمية كلام مسلمة بالقرآن إلى مسلمة ذاته حين يقول: «فأما كلام مسيلمة الكذاب وما زعم أنه قرآن» (اعجاز القرآن:

٦/٢)، بينما يصرّ الكثيرون على تسمية نصوصه سجعا (نهاية الايجاز: ٩٧).

وبما أنّ المتبقي من ذكر مسلمة الحنفي، أو حتى ما بقي من نتاجه لم يصل إلينا إلا عن طريق المؤسّسة الضدّ، فعلينا أن لا نتأمل شيئاً خالياً من التشويه، بل يجب أن نقرّ ضمنا أنّ ما وصل إلينا إنّما هو شيء منسوب إليه، رغم ما في هذا المنسوب من تفاوت قيمي وبلاغي أيضاً يثير الانتباه والشك.

السؤال الذي يمكن أن يطرح هنا، لقد أكدت الكتب على أنّ مسلمة أنتج نصوصا دعيت بقرآن مسلمة، فما الذي يمكن أن تتناوله تلك النصوص، خصوصا وإنّها كانت نتاج مجتمع منتج لا مستهلك كما هو في مكة؟

إنّ النصوص الأولى للقرآن في مكة لم تتجاوز السيرة الذاتية للنبي، كذلك تحدّثت عن التاريخ القريب لمكة كذكر الايلاف وحادثة الفيل، لذا فمن المنطقي جدا أنّ مسلمة الحنفي كان قد اتكأ في نصوصه على قراءة تاريخ اليمامة، واستلهم منه استدلالاته الحسّية والعقلية التي بها استطاع أن يمتلك الحضور الاجتماعي، والتأثير سواء على بني حنيفة، أو من جاورهم، لذا لا أستبعد أن يكون في قرآنه ذكر لهلاك (طسم) لبغيها مثلاً (أيام العرب: ٣٩٨)، أو أنه ذكّر بني حنيفة بنزوحهم إلى اليمامة بعد حرب البسوس، إلا أنّ ذلك لم يصل إلينا، وأعتقد أنّ أخبار (طسم) و(جديس) التي كذّبها (طه حسين) لم تكن بهذا الرسوخ لو لم يكن لها جذر ديني تمّ محوه تماما.

قال الاعشى:

ألم تروا إرما وعادا   أودى بها الليل والنهار

بادوا، فلما أن تآدوا ... قفى على إثرهم قدار
وقبلهم غالت المنايا ... طسما ولم ينجها الحذار
وحلّ بالحي من جديس ... يوم من الشرّ مستطار

(ديوان الاعشى الاكبر: ٩٠)

وليس بعيدا أيضاً أن يكون مسلمة الحنفي قد استثمر في قرآنه ما جاء في الكتب الأولى من شواهد وتحذيرات، فقد ورد عن الأعشى ـ وهو صناجة العرب ومن ساكني اليمامة ـ قوله:

أو لن تري في الزبر ... بيّنة بحسن كتابها
إنّ القرى يوما ستهلك ... قبل حقّ عذابها
ونصير بعد عمارة ... يوما لأمر خرابها
أو لم تري حِجرا ... ـ وأنت حكيمة ـ ولما بها
إنّ الثعالب بالضحى ... يلعبن في محرابها
والجنّ تعزف حولها ... كالحبش في محرابها
فخلا لذلك ما خلا ... من وقتها وحسابها

(ديوان الاعشى الاكبر ٤٢)

وبينما لا نجد في ما بقي من قرآن مسلمة الحنفي ذكرا لأهل الحجر نجد في قرآن محمد سورة (الحجر)، جاء فيها: "ولقد كذب أصحاب الحجر المرسلين * وءاتينهم ءاياتنا فكانوا عنها معرضين * وكانوا ينحتون من الجبال بيوتا ءامنين * فأخذتهم الصيحة مصبحين * فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون" (الحجر ٨٠ ـ ٨٤).

ينبغي القول أنّ أتباع مسلمة الحنفي أبيدوا من قبل المسلمين سواء أثناء وقوفهم إلى جانب مسلمة في حروبه، أو بعد مقتله، فقد دخل من بقي منهم في الإسلام تحت سلطة السيف، أي أنّ الفرض ـ لا التأثير ـ

هو الذي جعلهم يدخلون ظاهريا في الإسلام، وإن ظلّوا على اعتقادهم الأول، بل إنّهم جهروا باعتقادهم هذا حتى بعد أن تمّ الأمر للمسلمين، فقد ورد أنّ جماعة كثيرة في الكوفة على عهد عبد الله بن مسعود كانت تقول «أنّ مسيلمة كان على حق» (مختصر سيرة الرسول: ٢٧)، وقد تمّ قتل القائلين بذلك دون استتابة خلافا للسنّة، ذكر البلاذري: أنّ عبادة بن الحارث أحد بني عامر بن حنيفة وهو ابن النواحة الذي قتله عبد الله بن مسعود بالكوفة وبلغه أنّه وجماعة معه يؤمنون بكذب مسيلمة (فتوح البلدان: ٥٩)، وكان ابن النواحة مؤذن مسلمة الحنفي (المفصل: ٦ / ٨٩)، ورسوله إلى محمد بن عبد الله (فتوح البلدان: ٥٩).

وجاء في خبر معمّى، بلا مكان، ولا زمان إلا لحظة تواجد عبد الله بن مسعود مركزا، لذا لا أراه يبتعد عن أن يكون في الكوفة، وبالتالي يفتح باب السؤال على مصراعيه مرّة أخرى.

يقول نص الخبر: عن أشعث بن سليم عن أبيه، قال: كنت أجالس أناسا في المسجد، فأتيتهم ذات يوم، فإذا عندهم صحيفة يقرأونها، فيها ذكر وحمد وثناء على الله، فأعجبتني، فقلت لصاحبها «أعطنيها» فأنسخها قال: «فإني وعدت بها رجلا فأعد صحفك، فإذا فرغ منها، دفعتها إليك «فأعددت صحفي، فدخلت المسجد ذات يوم، فإذا غلام يتخطّى الخلق، يقول: أجيبوا عبد الله بن مسعود في داره، فانطلق الناس، فذهبت معهم، فإذا تلك الصحيفة بيده. وقال: «ألا إنّ ما في هذه الصحيفة فتنة وضلالة وبدعة، وإنّما هلك من كان قبلكم من أهل الكتب باتباعهم الكتب، وتركهم كتاب الله. وإنّي أحرج على رجل يعلم منها شيئاً إلا دلّني عليه. فو الذي نفس عبد الله بيده، لو أعلم منها

صحيفة بدير هند لأتيتها، ولو مشيا على رجلي، فدعا بماء، فغسل تلك الصحيفة (تقييد العلم: ٥٥ ـ ٥٦).

هذه الصحيفة التي كان لها كلّ هذا الحضور حتى أنّها أفزعت المؤسّسة بقيادة عبد الله بن مسعود لم تكن إلا ذكر لله وحمد وثناء عليه، لكنّها مثّلت تهديدا هائلا دفعت بابن مسعود إلى القسم على محوها واستئصالها ولو كانت بدير هند.

ينبغي هنا أن ننتبه إلى قداسة المكان ـ أقصد دير هند ـ في أذهان السامعين، وإنّ الأمر لا يتعلّق بمضمون الصحيفة وأسلوبها بقدر ما يتعلّق بمنبعها. وقد جاء الخبر مضبّبا تماما دون ذكر لذلك المنبع، رغم أنه أفصح ضمنيا إعجاب راوي الخبر ورغبته في استنساخ الصحيفة.

هذه (التعمية) في الخبر تجعلني أتساءل إن كانت هذه الصحيفة جزءا مما كان بنو حنيفة يتداولونه في الكوفة من صحف مسلمة سرّا؟!

ولأنّ بني حنيفة ليسوا ممن ساهم في صياغة التأريخ الإسلامي لحظة التشكّل، ولا حتى ساهموا، أو هذا ما أخبرتنا به المؤسّسة المنتصرة، في تدوين تاريخ نبيّهم، رغم أنّ ابن اسحاق يقول بعد أن يروي خبر قدوم بني حنيفة على محمد بن عبد الله يصطحبون معهم مسلمة يسترونه بالثياب: «وقد حدثني شيخ من بني حنيفة من أهل اليمامة أنّ حديثه كان على غير هذا الشكل» (ابن هشام: ٤ / ٢٢٣)، لذا بقي تاريخ قرآن مسلمة مشوّها تتناقله الناس للتفكّه عن لسان المؤسّسة الحاكمة.

إلا أنّ السؤال الذي يمكن أن يثار هنا هو لماذا سمّيَ كتاب مسلمة الحنفي بالقرآن؟ ولماذا كانت نصوصه معارضة لنصوص قرآن المسلمين؟

ذكر الجاحظ أنّ مسلمة ألّف لبني حنيفة من ذلك الكلام الذي يعلم كلّ من سمعه أنّه إنما عدا على القرآن فسلبه، وأخذ بعضه، وتعاطى أن يقارنه (الحيوان: ٤ / ٨٩).

لقد جعلت المؤسسة الإسلامية ـ التي صاغت بدايات التأريخ الإسلامي ـ بداية مسلمة الحنفي مع اقتراب موت محمد بن عبد الله، وحذفت عمقه الزمني، رغم إشاراتها الغامضة هنا وهناك إلى أنّه تسمّى بالرحمن قبل ولادة عبد الله أبي النبي (هامش ابن هشام: ١ / ٣٣٢)، وقد تسمّى في الجاهلية بالرحمن (محاسن النساء: ٩٧)، و«ادّعى النبوّة بمكة قبل الهجرة» (هامش الحيوان: ٤ / ٨٩)، ورغم اتهامات قريش لمحمد في بداية البعثة على أنّه تعلّم على يد رحمن اليمامة (ابن هشام: ١/ ٣٣٢).

جاء في (المفصل) نقلا عن (زاد المعاد) عن أبي رجاء العطاري، قال: لما بعث النبي، ص، فسمعنا به لحقنا بمسيلمة (٦ / ٣٥٥).

إذن، كان لمسلمة الحنفي السبق بالدعوة لعبادة (الرحمن) قبل البعثة، سواء في شبه الجزيرة العربية بشكل عام، أو في مكة بشكل خاص، وظلّ على دعوته بعد البعثة، ولم يكن يهدّد دعوة محمد بن عبد الله في بدايتها، بل ساندها بوقوفه معها، فلما هاجر محمد إلى المدينة، وبدأت قوّته الضاربة تنمو وتتسع، لجأ البعض منظويا تحت خيمة مسلمة الذي يبدو أنه كان الأكثر ظهورا، لأنّ الناس لا تلجأ من القوي إلى الضعيف، فلما تنامت قوّة محمد بن عبد الله بدأ زحفه يتعدّى حدود هيمنة مسلمة لذا كتب إليه قائلاً: «لنا نصف الأرض، ولقريش نصف الأرض، ولكن قريش قوم يعتدون» مذكّرا باتفاق قديم.

تذكر كتب الأخبار أنّه لما قدم وفد بني حنيفة إلى المدينة بقي منهم

(الرجال بن عنفوة) يتعلّم القرآن، وقد قرأ سورة البقرة وسورا أخرى (فتوح البلدان: ٥٩)، ولو اعتمدنا هذا الخبر وأخذنا بقول القائلين بتأخر نبوّة مسلمة وبمعارضته للقرآن فقد كان حريًا به أن يعارض سورة البقرة، أو حتى يأتي بأسلوب قريب للقرآن في المدينة، إلا أنّ ما بقيّ من نتاج مسلمة يبدو كما لو أنّه معارض لأسلوب القرآن في مكة، ولا نعرف سببا لذلك، بل إنّ خبرا ذكره المعرّي يتحدّث عن ذهاب (عمرو بن العاص) إلى اليمامة وسؤال مسلمة له: ما نزل على صاحبكم هذه الأيام؟ فيقرأ عمرو «والعصر، إن الانسان لفي خسر»، رغم أنّ إسلام عمرو بن العاص قد حدث بعد صلح الحديبية، إلا أنّ الاجابة كانت سورة مكيّة!

لم يتحدّث أحد عن حجم (قرآن مسلمة)، عدد سوره، أو عدد آياته، لكنّهم ذكروا بعضا مما جاء فيه، ولا يخلو هذا الذي ذكروه من كذب وتلفيق على الرجل، لذا لا أتردد في تسميته (مسلمة المكذوب عليه) لقد تواطأ رجال المؤسّسة الإسلامية على الكذب في حقّ هذا الرجل بقصد أو بغيره.

ما بقي من قرآن مسلمة الحنفي:

كنت قد أوضحت في (المبحث الخامس) كيف أنّ سورة الرحمن لا تخلو من دور مسلمة الحنفي في عملية إنتاجها، وأنّها لا تعدو أن تكون نتاج دمج نصّين في نصّ واحد هو ما تمّ تثبيته في القرآن أيام عثمان بن عفان.

وهنا أثبت ما تمّ تهريبه من نتاج مسلمة، أو ما تمّت نسبته إليه وهو نص لمن له عينان تتقنان النظر لا السمع.

١ ـ «ألم ترى إلى ربك كيف فعل بالحبلى، أخرج منها نسمة

تسعى، بين صفاق وحشا، وأمات وأحيا، وإن إلى الله المنتهى» (محاسن النساء: ٩٩)، وفي رواية أخرى «لقد أنعم الله على الحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، من بين شغاف وحشى» (السيرة الحلبية: ٣ / ٢٢٤)، وفي قراءة أخرى: «ألم تر إلى ربك كيف فعل بالحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، من بين صفاق وغشى» (المختصر في اخبار البشر: ١ / ١٥٧)، وهي عند الباقلاني على هذا الشكل: «ألم تر كيف فعل ربك بالحبلى، أخرج منها نسمة تسعى من بين صفاق وحشى» (اعجاز القرآن: ٢ / ٨)، وفي رواية أخرى: «هو الذي أخرج من الحبلى نسمة تسعى، بين شراسيف وحشى» (الإكليل: ٤٥).

٢ ـ «لا أقسم بهذا البلد، ولا تبرح هذا البلد، حتى تكون ذا مال وولد، ووفر وصفد، وخيل وعدد، إلى آخر الأبد، على رغم من حسد» (كتاب الردة: ١٧١).

٣ ـ «والشمس وضحاها. في ضوئها ومجلاها. والليل إذا عداها. يطلبها ليغشاها. فأدركها حتى أتاها. وأطفأ نورها ومحاها» (هامش الحيوان: ٤ / ٨٩).

٤ ـ «يا ضفدع نقي نقي، لا الشارب تمنعين، ولا الماء تكدرين، لنا نصف الأرض، ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشا قوم يعتدون» (تاريخ الرسل والملوك: احداث سنة ١١)، وهي عند الباقلاني على هذه الصورة: «ضفدع بنت ضفدعين نقي ما تنقين اعلاك في الماء وأسفلك في الطين لا الشارب تمنعين ولا الماء تكدرين، لنا نصف الأرض ولقريش نصفها ولكن قريش قوم يعتدون» (اعجاز القرآن: ٢ / ٧ ـ ٨). بينما يرد النص عند الرازي على هذه الشاكلة: «يا ضفدع نقي نقي لم تنقين، لا الماء تكدرين، ولا الشراب تمنعين» (نهاية الايجاز

٩٧)، وفي رواية أخرى «ياضفدع يا ضفدعين، نقّي، كم تنقين؟ نصفك في الماء ونصفك في الطين، لا الشراب تمنعين ولا الماء تكدرين، ولا الطين تفارقين، لنا نصف الأرض، ولقريش نصفها، ولكن قريشا قوم يعتدون» (مختصر سيرة الرسول: ١٨٧ ـ ١٨٨)، أو «يا ضفدع نقي، كم تنقين، لا الماء تكدرين ولا الشراب تمنعين» (اعلام النبوة: ١٢٠). وفي رواية تفرد بها العسكري «ضفدع بنت ضفدعين رأسك في الماء ورجلك في الطين، لا ماء تكدرين، ولا شارب تنفضين، سجاح بنت الأكرمين، قومي ادخلي التيطون، فقد وضعنا عن قومك صلاة المعتمين» (الاوائل: ٢٩٢).

٥ ـ «والشاة وألوانها، وأعجبها السود وألبانها، والشاة السوداء واللبن الأبيض، إنّه لعجب محض، وقد حرم المذق، فما لكم لا تمجعون» (المفصل: ٦ / ٩٢)، بينما يوردها الباقلاني مع تغير طفيف: «والشاة وألوانها وأعجبها السوداء وألبانها، والشاة السوداء واللبن الأبيض إنه لعجب محض، وقد حرّم عليكم المذق فمالكم لا تمجعون» (إعجاز القرآن: ٢ / ٧).

٦ ـ قال لقوم سجاح: «لا النساء تأتون، ولا الخمر تشربون، ولكنكم معشر أبرار، تصومون يوما، وتكلفون يوما، فسبحان الله! إذا جاءت الحياة كيف تحيون، وإلى ملك السماء كيف ترقون! فلو أنّها حبة خردلة؛ لقام عليها شهيد يعلم ما في الصدور، ولأكثر الناس فيها الثبور» (تاريخ الرسل والملوك: أحداث سنة ١١).

٧ ـ «إنّ بني تميم قوم طهر لقاح، لا مكروه عليهم ولا إتاوة، نجاورهم ما حيينا بإحسان، نمنعهم من كلّ إنسان، فإذا متنا فأمرهم إلى الرحمن» (تاريخ الرسل والملوك: احداث سنة ١١).

٨ ـ «والمبذرات زرعا، والحاصدات حصدا، والذاريات قمحا، والطاحنات طحنا، والخابزات خبزا، والثاردات ثردا، واللاقمات لقما، إهالة وسمنا، لقد فضلتم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر، ريفكم فامنعوه، والمعتر فآووه، والباغي فناوئوه» (المفصل. ٦ / ٩٢)، وعند الباقلاني يرد النص ذاته مع تغيير كلمة المبذرات إلى المبتديات (اعجاز القرآن: ٢ / ٨)، وفي رواية أخرى «والطاحنات طحنا، والعاجنات عجنا، والخابزات خبزا، والثاردات ثردا، والاقمات لقما» (السيرة الحلبية: ٣ / ٢٢٤).

٩ ـ «إنا اعطيناك الجماهر، فخذ لنفسك وبادر، واحذر أن تحرص أو تكاثر». وفي رواية أخرى «إنا أعطيناك الجواهر، فصل لربك وهاجر، إن مبغضك رجل فاجر». وفي رواية أخرى «إنا اعطيناك الكواثر، فصل لربك وبادر، في الليالي الغوادر» (هامش السيرة الحلبية: ٣ / ٢٢).

١٠ ـ: «أن الله خلق النساء أفراجا، وجعل الرجال لهن أزواجا، فنولج فيهن قعسا إيلاجا، ثم نخرجها إذا نشاء إخراجا، فينتجن لنا سخالا إنتاجا» (تاريخ الرسل والملوك: احداث سنة ١١)، وفي قراءة أخرى: «ألم تر ان الله خلق النساء أفواجا، وجعل الرجال لهن أزواجا، فتولج فيهن إيلاجا، ثمّ نخرج ما شئنا إخراجا، فينتجن لنا انتاجا» (المختصر في اخبار البشر ١ / ١٥٧)، وهي عند الباقلاني على هذه الصورة: «ان الله خلق النساء افواجا، وجعل الرجال لهن ازواجا، فنولج فيهن قعسا ايلاجا، ثمّ نخرجها اذا شئنا اخراجا، فينتجن لنا سخالا نتاجا» (اعجاز القرآن: ٢ / ٨).

١١ ـ «والليل الأطخم، والذئب الأدلم، والجذع الأزلم، ما انتهكت أسيد من محرم» (اعجاز القرآن: ٢ / ٧).

١٢ ـ «والليل الدامس، والذئب الهامس، ما قطعت أسيد من رطب ولا يابس» (إعجاز القرآن: ٢ / ٧).

١٣ ـ «يا وبر يا وبر، منكبان وصدر، وسائرك حقر نقر» (رسالة الصاهل والصاحج: ٢٧٩).

١٤ ـ «الفيل، ما الفيل، له ذنب وبيل، ومشفر طويل، فإن ذلك من خلق ربنا لقليل» (أعلام النبوة: ١٢٠).

١٥ ـ قال لقوم سجاح: «سمع الله لمن سمع، وأطمعه بالخير إذا طمع، ولا زال أمره في كلّ ما سرّ نفسه يجتمع. رآكم ربّكم فحياكم، ومن وحشة خلاكم، ويوم دينه أنجاكم. فأحياكم علينا من صلوات معشر أبرار، لا أشقياء ولا فجار، يقومون الليل ويصومون النهار، لربكم الكبار، ربّ الغيوم والامطار» (تاريخ الرسل والملوك: ذكر أحداث سنة ١١).

١٦ ـ «إلى كم تعذب خلق الله بالقص؟ ولو أراد الله للطير خلاف الطيران لما خلق لها أجنحة، وقد حرمت عليكم قص أجنحة الحمام» (المفصل: ٦ / ٨٥).

١٧ ـ «لنا نصف الأرض ولقريش نصفها، ولكن قريشا لا يعدلون، رحم الله من سمع، ومازال أمره في كلّ ما شاء مجتمع، وأطمع في الخير فطمع، أراكم الله محياكم، ومن رجز (الاثم والذنب) خلاكم! ويوم القيامة نجّاكم، علينا صلوات من معشر أبرار، لا أشقياء ولا فجار، يصلّون الليل، ويصومون بالنهار، ولربّهم الكبّار، ربّ النور والأمطار، ولما رأيت وجوههم حسنت، وأبشارهم صفت، وأيديهم

انبسطت، النساء يأتون، والخمر يشربون، أنتم معشر الأبرار، سبحان ربّي كيف يحيون، وإلى ربّ السماء يرقون، لو أنها حبة خردلة في جندلة لقام عليها شهيد، يعلم ما في الصدور، أكثر الناس يومئذ المبثور» (الأوائل: ٢٩١).

يورد ابن دريد خبرا عن (صبيغ بن عسل) «وكان يحمّق، أنّه أتى عمر بن الخطاب فقال له: خبّرني عن (الذاريات ذروا) فقال: أفحص عن رأسك! فإذا له ضفيرتان، فقال: لو كان محلوقا ما شككت فيك. يريد أنّه من الخوارج. ثمّ كتب إلى أمير البصرة أن لا يكلّموه. فلم يزل بشرٌ حتى قتل في بعض الفتن» (الاشتقاق: ١ /٢٢٨)، هذا الخبر يفتح باب السؤال على مصراعيه:

لماذا هذا الخوف من الإستفهام؟ وما الذي كان وراء السؤال؟ أقصد ما الغاية التي من أجلها استفز عمر بن الخطاب؟ وما علاقة (سورة الذاريات) بمسلمة الحنفي؟

علما أنّ زعماء الخوارج ينتهون إلى بني حنيفة مثل نافع بن الأزرق صاحب الأزارقة، ونجدة بن عامر الحنفي صاحب النجدية الذي خرج من اليمامة (الملل والنحل: ١ / ١٣٥).

أحب الوقوف عند جملة ابن دريد: «وكان يحمّق»، لأنّها من البداية، وقبل أن تروى الرواية كلّها حسمت وصف الموقف كلّه بالحماقة، وبالتالي تمّ تحميق السؤال أيضاً، رغم أنّ ابن دريد لم يذكر شيئاً عن عمق السؤال أو حتى دلالته!

إنّه نفس موقف عبد الله بن مسعود تجاه الصحيفة التي كانت محض ذكر وثناء لله، هذه الأخبار تكشف لنا الاستنفار الدائم للمؤسّسة الإسلامية تجاه أيّ شيء يمكن له أن يحيلها إلى جذورها الحقيقية، أو حتى التكلّم عن ما كان موجودا لحظة انبعاثها وتمّت إبادته.

قراءة في المتبقّي من قرآن مسلمة الحنفي

كان أقطاب الجيل الأوّل من الأحناف يتكئون على قراءة البيئة المحيطة لهم، سواء من الجانب التاريخي، أو الجغرافي، أو الاقتصادي، بل إنّهم قرأوا الوجود والحياة عبر مفردات حياتهم اليومية، فقادتهم القراءات إلى التوحيد، أي أنّ توحيدهم جاء نتيجة بحث حسّي عقلي، وأنّهم اعتمدوا القراءات الحسّيّة نافذة لقراءاتهم العقليّة، محاولة منهم في جعل خطابهم واضحا، وأكثر قدرة على بثّ الاسئلة التي تقود إلى السعي من أجل تفعيل التغيير الإجتماعي.

إنّ النتف المتبقية من قرآن مسلمة الحنفي تكشف لنا آلية اشتغاله وفق منهج الاستدلال الحسّي، واعتماده مفردات الحياة اليومية الريفية نافذة لتوصيل تجربته إلى الآخر، فلأنّ اليمامة ريف معروف بزراعة القمح، تناول مسلمة الحنفي في أحد نصوصه موضوع بذر القمح ونموّه حتى يكون لقما، وتحدّث عن القمح كفاصلة بين البداوة والاستقرار «لقد فضلتم أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر»، هذا النص يكشف أيضاً مركزية اليمامة في شبه الجزيرة العربية بكونها ذات ثقل اقتصادي، وهذا ما جعله يعطي غلّة سنة كاملة إلى بني تميم لحظة تحالفه مع سجاح، ودفع عنهم المكروه، ورفع عنهم الإتاوة / الجزية.

استثمر مسلمة الحنفي الحسّ الاجتماعي الريفي لليمامة، كما استثمر الطبيعة التي تحيط بها أيضاً لينطلق في صياغة أساسيات بنائه المعرفي (فنجد لديه مثلاً مفردات كالزرع، والبذر، والحصاد، إضافة إلى ذكر حيوانات تتواجد في مناطق الريف كالضفادع، والحمام، والشياه، وأماكنها، أو ما ينتج عنها، كالماء، واللبن)، وهو تماما ما نجده في كتابة السور القرآنية عند محمد عبد الله في مكة (الابل،

الجبال، التجارة)، وهذا الأسلوب ـ اقصد استثمار الحسّ الاجتماعي والبيئة المحيطة ـ نجده أيضاً لدى كلّ من (قس بن ساعدة الايادي) في استثماره الطبيعة (الجبال، النجوم، الموت) طريقا إلى التجريد، وعند (زيد بن عمرو بن نفيل) نجد مفردات مثل (الشاة، المطر، العشب) في قوله مثلا: «الشاة خلقها الله تعالى، وأنزل لها من السماء ماء، وأنبت لها من الأرض، ثم تذبحونها على غير اسم الله تعالى» (الطبقات الكبرى لابن سعد: ٣ / ٢٩١)، بينما نجد عند (أمية بن أبي الصلت) الذي انتبه إلى الملابس التي تأتي من النبات والحيوان فأشار إلى زراعة القطن، وهي مما تعرف به الطائف، فذكر الصوف في محاولة لتبيين أنّ العالم مسخّر للانسان:

والطوط نزرعه فيها فنلبسه والصوف نجتزه ما أدفأ الوبر

هي القرار فما نبغي لها بدلا ما أرحم الأرض إلا أننا كفر

(شرح ديوان أمية: ٣٩)

إضافة لذلك، حاول (مسلمة الحنفي) أن يتخذ من الليل والنهار آيتين على وجود نظام يحكم العالم، وعلى وجود المنظم الخفي الذي يدير هذا النظام، وهو هنا لا يبتعد عن اقطاب الجيل الأوّل من الأحناف كما أسلفنا، كذلك حاول أن يثير الانتباه لمسألة الولادة كإعجاز، كيف يخرج الحي من بين صفاق وحشى، شيء من الدهشة إزاء عملية الخلق، الذي أحاله إلى الله، و«أنّه هو أمات وأحيا، وإن إليه المنتهى»، لقد استخدم الاعجاز الحسّي نافذة إلى التجريد، نافذة إلى الرحمن، وهو في هذا لا يبتعد قيد شعرة عن طرق استدلال الجيل الأوّل من الأحناف.

تعاليم مسلمة الحنفي

لقد تمّ تشويه الرجل ومسخه، وبالتأكيد فإنّ عملية التشويه طالت أفكاره وما دعى إليه، والمتبقي من نصوصه يكشف لنا آلية التشويه التي مارستها المؤسّسة الإسلامية، فعلى سبيل المثال نجده في رواية يخاطب قوم سجاح قائلاً: «لا النساء تقربون، ولا الخمر تشربون»، ثمّ نجد الخبر ذاته برواية أخرى: «النساء يأتون، والخمر يشربون»، هكذا انقلب الخبر من الإمتناع إلى الإتيان.

مع هذا يمكن بشيء من التأني في القراءة أن نستخرج مما بقي من تاريخه ما يمكن أن يشير إلى اتجاه مسلمة الحنفي بين أقطاب الحنيفية في شبه الجزيرة قبل محمد وبعده.

لقد دعى إلى المجاورة بإحسان، وذلك لأنّ اليمامة ريف منتج للقمح في الدرجة الأساس، وكانت عرضة للغزو، ولأنّ اليمامة ريف منتج لم يكن مسلمة بحاجة إلى إتاوة (جزية) يأخذها من الناس، على العكس تماما نراه في التحالفات يمدّ الآخرين بالقمح، وبهذا كان مؤثرا وليس فارضا.

يمكن استنتاج تأثيره على بني حنيفة من خلال رفضهم المساهمة في حروب الردة مع المسلمين بعد مقتله، واكتفائهم بمنع اليمامة اتكاء على قوله: «ريفكم فامنعوه»، ورفضوا أن يصطفّوا مع ثمامة بن أثال بوقوفه إلى جانب العلاء بن الحضرمي حتى قال ثمامة:

وقد قالت حنيفة إذ رأوني ... نهضت بها، لقد كشف الغطاء
وقالوا: يا ثمامة لا تزدهم ... وإنّ الأمر أثقله الدماء
وإنهم الوضيعة فاله عنهم ... فقلت: الله يفعل ما يشاء

(الردة: ٢٣٩)

النتف التي بقيت من قرآن مسلمة يمكن على شحتها أن تتكلّم وتفصح عن إعتقادات كان يؤمن بها هو وأتباعه، كذلك يمكن أن نعثر على مفاتيح الاعمال كاعتقادات كان لها حضورها الاجتماعي، ومعاملات كانت تمارس كشؤون حياتية في اليمامة أيام مسلمة الحنفي.

١ ـ الاعتقادات:

أ) عبادة الرحمن

كان مسلمة الحنفي يدعو إلى عبادة إله واحد يدعى الرحمن، لم يذكر المؤرخون أنّه اتّخذ له صنما، وبهذا كان مسلمة يدعو إلى التوحيد التجريدي أيضاً أسوة بالجيل الأوّل من الأحناف.

إلا أنّ ما يلفت الإنتباه في ما تبقّى من نصوص مسلمة هو شحّة ورود إسم (الرحمن) إذا ما قارنّاه بإسم (الله)، فمن بين كلّ ما عثرت عليه من نصوص مسلمة، لم أجد غير نص واحد يرد فيه إسم الرحمن ولمرّة واحدة، قال فيه: «فإذا متنا فأمرهم إلى الرحمن».

بينما ورد إسم (الله) ثمان مرّات، وإذا اعتمدنا اختلاف الروايات كان أحد عشر مرّة.

١ ـ «لقد أنعم الله على الحبلى»

٢ ـ «إن إلى الله المنتهى»

٣ ـ «فسبحان الله»

٤ ـ «ألم تر أنّ الله خلق النساء أفواجا»، أو «أنّ الله خلق النساء أفراجاً»، أو «أنّ الله خلق النساء أفواجا».

٥ ـ «سمع الله لمن سمع»، أو «رحم الله من سمع».

٦ ـ «إلى كم تعذّب خلق الله بالقص»

٧ ـ «ولو أراد الله للطير»

٨ ـ «أراكم الله محياكم»

الأمر الذي يجعلني أتساءل كيف امتلك إسم (الله) كلّ هذا الحضور في نصوص مسلمة الذي كان يدعو إلى عبادة الرحمن؟ قبل الدخول إلى إجابة ما ينبغي عليّ أن أبيّن نقطة في غاية الأهمية تجعل السؤال مبرّرا، لقد كانت أطياف الحنيفية في شبه الجزيرة العربية تدعوا إلى عبادة إله أُختلف في اسمه، فبينما كان مسلمة في اليمامة يدعو إلى عبادة الرحمن، كان الاحناف الحجازيون يدعون لعبادة الله، فلما دخل اسم الرحمن ضمن المنظومة المعرفية لأحناف الحجاز دخل كاسم ثان، وظلّ اسم الله أوّلا، لذا فإنّ دخول اسم الله إلى المنظومة المعرفية لأحناف اليمامة ينبغي أن يكون كذلك، أي أن يأتي اسم الله بعد اسم الرحمن، وهذا ما نجده عند الأعشى حين يذكر الإسمين معا:

وإنّ تقى الرحمن لا شيء مثله	فصبرا إذا تلقى السحاق الغراثيا
وربك لا تشرك به، إنّ شركه	يحط من الخيرات تلك البواقيا
بل الله فاعبد، لا شريك لوجهه	يكن لك فيما تكدح اليوم راعيا

(ديوان الأعشى: ٢١٨)

وقال أيضاً:

وما جعل الرحمن بيتك في العلى	بأجياد غربيّ الصفا والمحرم
فلا توعدنّي بالفخار فإنّني	بنى الله بيتي في الذّخيس العرمرم

(ديوان الاعشى الاكبر: ١٧٦)

إلا أنّ المتبقّي من نصوص مسلمة يطرح عكس ذلك تماما، من هنا جاء سؤالي حول كيفية انتقال اسم الله من كونه إسما ثانيا إلى كونه أولا؟!

للإجابة على هذا السؤال لا يمكن تبرئة المؤسسة الإسلامية ودورها في تكريس قراءتها الخاصة، وفرضها في نفس الوقت على الآخر، فالنصوص المنسوبة إلى مسلمة لا تخلوا من جذر حقيقي، لكنها أيضاً جاءت مصبوغة بألوان المؤسسة المنتصرة.

هذا وقد دخل اسم الرحمن ضمن المنظومة المعرفية للاسلام بعد أن التقى مسلمة الحنفي بمحمد في مكة، أو في اليمامة قبل الهجرة، وظلّت قريش تنظر لاسم الرحمن على أنه نتاج رحمن اليمامة.

ولو انتبهنا إلى اعتبار الرحمن أقرب الأسماء إلى الله، بل هي صفته وحده (المواقف: ٨)، حتى قال «أدعوا الله أو أدعوا الرحمن»، لحقّ لنا التساؤل لماذا تأخّر الإسم في الظهور داخل المنظومة المعرفية للاسلام عند محمد بن عبد الله حتى السنة السابعة، أو السنة الثامنة للدعوة؟

لقد كان اسم (الرحمن) نتاجا خاصّا لتجربة مسلمة الحنفي في (البحث عن إله)، وقد أقرّت قريش بذلك: بلغنا أنّك انما يعلمك رجل باليمامة يقال له: الرحمن، وإنّا والله لا نؤمن بالرحمن أبدا (ابن هشام: ١/ ٣١٨).

وقد ورد أنّ آدم خُلِق «على صورة الرحمن» (الجامع: ٢٠/ ١١٤)، هذا الخبر يؤكد جذر القراءة، وبالتالي يشير إلى جهة التبنّي، ولا أراها تبتعد عن مسلمة والاحناف الذين دعوا إلى عبادة الرحمن، وقد تبنّتها المؤسسة الإسلامية - وإن بطريقة هامشية - باعتبارها جزء من المنظومة المعرفية الإسلامية لاحقا.

لم يأت إسم الرحمن من فراغ، فهناك جذور تمتد إلى أزمنة قديمة تخصّ عبادة هذا الإله، إلا أنّ إحياءها تمّ على يد مسلمة الحنفي، ويبدو أنه كان مؤثرا بين العرب فقد أورد اليعقوبي ضمن تلبيات الجاهلية أنّ قيس عيلان كانت تقول في تلبيتها:

لبيك اللهم لبيك! لبيك أنت الرحمن
أتتك قيس عيلان راجلها والركبان
(تاريخ اليعقوبي: ١ / ٢١٨)

وقد ورد أنّ (الراعي النميري) خاطب أحد خلفاء بني أمية قائلاً:

أخليفة الرحمن إنّا معشر حنفاء نسجد بكرة وأصيلا
(الجامع: ٢٠ / ٢١٤)

لا يمكن قراءة هذا البيت ببراءة تامّة، خصوصا حين نعلم أنّ بني نمير يعودون في النسب إلى قيس عيلان (جمهرة: ٢٧٩)، فالراعي هنا يشير لا إلى الرحمن فقط، بل إلى الحنيفية، وإلى الصلاتين أيضاً.

وكانت تلبية عكّ والاشعريين:

نحجّ للرحمن بيتا عجبا مستترا، مضبّبا، محجّبا
(تاريخ اليعقوبي: ١ / ٢١٩)

وحسب قراءة جواد علي فإنّ مسلمة الحنفي في عبادته ودعوته للرحمن كان متأثرا بدعوة المتعبّدين له ممّن كان قبله، وعبادة الرحمن ديانة متأثرة بفكرة التوحيد، وبوجود اله واحد هو الرحمن رب العالمين (المفصل: ٦ / ٨٨)، جاء في حديث عن محمد أنّه قال: «إنّي لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن (إكسير العارفين: ١٤)، وقد ورد أنّ الرحمن اسم مشتق من الرحمة، متكئين في ذلك على الحديث: «أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها إسما من إسمي»، وزعم بعضهم أنّه غير مشتق لقولهم: وما الرحمن؟ وفي رواية أنّه إسم عبراني (إرشاد الساري: ٧ / ٢ ـ ٣).

أسماء الرحمن في قرآن مسلمة:

١ ـ الخالق: «أن الله خلق النساء أفراجا «وقال أيضاً» إلى كم تعذب خلق الله بالقص؟ ولو أراد الله للطير خلاف الطيران لما خلق لها أجنحة، وقد حرمت عليكم قص أجنحة الحمام»، كما ورد أيضاً أنّ مسلمة ارتجز في حربه مع المسلمين: «أنا رسول وارتضاني الخالق».

قال الأعشى:

وعلمت أن النفس تلقى حتفها ما كان خالقها المليك قضى لها

(ديوان الاعشى الاكبر. ١٥٥)

٢ ـ المحيي: «وأحيا».

٣ ـ المميت: «وأمات». يمكن استثمار بيت قول الاعشى السابق أيضاً.

٤ ـ العالم: «يعلم ما في الصدور».

٥ ـ الرحيم: «رحم الله من سمع»

٦ ـ الشاهد: «فلو أنها حبة خردلة؛ لقام عليها شهيد».

٧ ـ المعطي: «إنّا أعطيناك الكواثر»، أو «إنّا اعطيناك الجواهر»، أو «إنّا اعطيناك الجماهر». قال الأعشى:

عطاء الإله، فإنّ الإله يسمع في الغامضات السّرارا

(ديوان الاعشى الاكبر: ٩٩)

وقال أيضاً:

لأعطاك ربّ الناس مفتاح بابها ولو لم يكن باب لأعطاك سلّما

(ديوان الاعشى الاكبر: ١٨١)

٨ ـ القابض. «القابض الباسط».

٩ ـ الباسط: «القابض الباسط».

١٠ ـ المنجي: «ويوم القيامة نجاكم»

١١ ـ الرازق: «القابض الباسط ذاك الرازق». قال الأعشى:

جعل الإله طعامنا في مالنا رزقا تضمّنه لنا لن ينفدا

(ديوان الأعشى الاكبر: ٧٩)

١٢ ـ الملك: «وإلى ملك السماء كيف ترقون»

وعند العودة إلى سورة (الرحمن) نجد أن الله فيها هو المعلّم، الخالق، الرافع، الواضع، ربّ المشرقين وربّ المغربين، المجزي الإحسان بالإحسان، ذو الجلال والاكرام. ومع هذا فهو أيضاً يتوعّد المجرمين بالأخذ من النواصي والأقدام، وبإرسال شواظ (لهب خالص بلا دخان) من نار ونحاس على من يتجاوز أقطار السموات والأرض.

فإذا تأملنا أسماء الرحمن، وعلمنا أن الانسان مخلوق على صورة ربه، نخرج بنتيجة مفادها أنّ مسلمة، بحسب المتبقّي من نصوصه، كان اكثر قربا إلى (ربّ عيسى)، ويبدو أنّه ظلّ هكذا إلى النهاية، بينما اقترب محمد أكثر إلى (ربّ موسى) بعد فتح مكة، وهو ربّ "خشن مجبر، خارق للعادة. يبث في قلب الذين يعبدونه الجفاء، والقسوة والوحشة أكثر من اللطف والرحمة. إنّه جبار متكبر لا يعمل الا بعدله، ولا يعفو عن أقل تجاوز، ولا يتساهل حتى في أقل الحدود الرسمية التي أقرّها» (سيماء محمد: ٢٩).

ب) مسلمة رسول الرحمن / الله:

هنا يتكرّر السؤال مرّة ثانية كيف تحوّل مسلمة الحنفي من كونه (رسول الرحمن) إلى (رسول الله)؟ أترك الإجابة مفتوحة لمن يريد إدلاء

دلوه في بئر مسلمة. لكنني، أعرض هنا الأخبار التي أكدت رسالته على لسان بني حنيفة، أو من اتبعه من العرب.

ذكر المؤرخون أنه كان لمسلمة مؤذن يسمى (حجير)، كان يؤذن له ويقول: أشهد أنّ مسلمة رسول الله (فتوح البلدان: ٦١). وذكروا أنّ مجاعة بن مرارة أسر مع ثلاث وعشرين رجلا من قومه من قبل قوات خالد بن الوليد فسألوهم: مّمن أنتم؟ فقالوا: من بني حنيفة. فقالوا: ما تقولون في صاحبكم؟ فشهدوا أنه رسول الله (مختصر سيرة الرسول: ١٨٨)، وذكر الجاحظ أنّ مسلمة قال لبني حنيفة «أتعلمون أني رسول الله إليكم؟ قالوا: نعم» (الحيوان: ٤ / ٣٧٢).

وذكر أنّ رسولي مسلمة الحنفي اللذين حملا كتابه إلى محمد بن عبد الله، كانا (إبن النواحة) و(ابن أثال)، وأنهما قالا لمحمد: نشهد أنّ مسلمة رسول الله (المفصل: ٦ / ٩١).

وذكر الواقدي أنّ مسلمة إرتجز في حربه مع المسلمين:

«أنا رسول وارتضاني الخالق»

(الردة: ١٩٦)

وجاء في خبر آخر أن (طلحة النميري) جاء إلى اليمامة، فقال: أين مسيلمة؟ قالوا: إنه رسول الله. فقال: لا، حتى أراه، فلما رآه آمن به، وقتل معه يوم (عقرباء) (المفصل: ٦ / ٩٤).

وكان بنو حنيفة يسمّونه النبي أيضاً، فقد ورد عن أحد أتباعه وكان قد قاتل معه وأصيب فسأل عن مسلمة فلما قيل له قد قتل، قال: نبيٌ ضيّعه قومه (مختصر سيرة الرسول: ١٩٢). واستمروا على اعتقادهم به حتى بعد أن أجبروا على الدخول في الإسلام، فقد ورد أنهم في الكوفة كانوا يقولون: إنّ مسلمة كان على حق (مختصر سيرة الرسول: ٢٧).

ج) الحياة الآخرة

لم يرد اسم الآخرة نصّا، غير أنه جاء في خطابه لقوم سجاح: «وبوم دينه أنجاكم»، أو «يوم القيامة نجاكم»، وفي خطاب آخر حدثهم قائلاً: «إذا جاءت الحياة كيف تحيون، وإلى ملك السماء كيف ترقون!»، وهي إشارة بيّنة إلى حياة أخرى، ثمّ قال: «ولأكثر الناس فيها الثبور» وهي إشارة إلى النار.

٢ ـ العبادات

أ) الصلاة:

جاء ذكر الصلاة في إحدى النصوص المنسوبة إليه: «فصلّ لربك وبادر»، أو «فصلّ لربك وهاجر» وهذا النصّ يردّ على الذين قالوا بأنّه وضع عن قومه الصلاة (هامش السيرة الحلبية: ٣ / ٢٢).

ليس هناك تفصيل عن عدد الصلوات عند مسلمة الحنفي، إلا أنّ خبر صداقه لسجاح يمكن أن يكون نافذة لقراءة ممكنة. ذكر الواقدي: أنّ سجاحا طلبت من مسلمة الحنفي بعد موافقتها على الزواج منه أن يجعل لها صداقا يليق بمقامها، وأنّ مسلمة وافق على ذلك، وطلب من مؤذنه أن ينادي في قوم سجاح أنّ نبيكم قد رفع عنكم صلاتين من الخمس التي جاء بها محمد بن عبد الله، وهي صلاة الفجر وصلاة العشاء الاخيرة (الردة: ١٧١)، ولا أجد مبرّرا لذكر الصلوات الخمس خصوصا وأنّ قومها كانوا يتّبعون تعاليمها لا تعاليم محمد؟!

وقد أشار الدكتور جواد علي إلى التناقض في أقوال الطبري في مسألة الصلاة قائلاً: ولا يتفق ما ذكره الطبري من وضع مسيلمة الصلاة عن اتباعهم، مع ما اورده هو من اتخاذه مؤذنا يؤذن بين الناس، ومن

اتخاذه (مقيما) يقيم له الصلاة، ثم مع ما ذكره غيره من انه قلص الصلوات الخمسة، فجعلها ثلاثة صلوات في اليوم (المفصل: ٦/ ٩٠).

وكان الذي يؤذن لمسلمة (عبد الله بن النواحة)، وكان الذي يقيم له (حجير بن عمير) (المفصل: ٦ / ٨٩).

أقول: كان الجيل الأول من الأحناف على عهد زيد بن عمرو بن نفيل يؤدون صلاتين في اليوم هما:

١ ـ صلاة الضحى: وكانت تصلّيها قريش قبل الإسلام

٢ ـ صلاة الزوال: وهي الصلاة التي أضافها زيد بن عمرو بن نفيل إلى الحنيفية، ذكر ابن سعد عن حجير بن أبي إهاب قال: رأيت زيد بن عمرو وأنا عند صنم بوانة بعدما رجع من الشأم وهو يراقب الشمس فإذا زالت استقبل الكعبة فصلّى ركعة وسجدتين ثم يقول: هذه قبلة إبراهيم وإسماعيل، لا أعبد حجرا، ولا أصلي له، ولا أذبح له، ولا آكل ما ذبح له، ولا أستقسم بالأزلام، ولا اصلي إلا إلى هذا البيت حتى أموت (الأقباس النيرة: ٢٨٠).

وقد استمر محمد بن عبد الله على هذا النظام إلى السنة الثامنة من الدعوة حيث جعل الصلوات خمسا في اليوم (أنساب الأشراف: ١ / ١١٧)، كما ذكر ابن الأثير، عن عبد الله بن فضالة عن أبيه قال: علّمني رسول الله،ص، وكان فيما علّمني: حافظ على الصلوات الخمس، قال: قلت: إنّ هذه ساعات لي فيها أشغال، فمرني بأمر جامع، إذا أنا فعلته أجزأ عني، فقال: حافظ على العصرين ـ وما كانت من لغتنا فقلت: وما العصران؟ قال: صلاة قبل طلوع الشمس، وصلاة قبل غروبها (جامع الأصول: ٦ / ١٣٢).

الذي يبدو لي أنّ مسلمة الحنفي استمر على نظام الجيل الأوّل من

الأحناف، وأنّ أحناف اليمامة كانوا يصلّون صلاة العشاء، وهو ما أثبته الأعشى بقوله:

فإني وربِّ الساجدين عشيّة وما صك ناقوس النصارى أبيلها

(ديوان الأعشى الأكبر: ١٤١)

بل إنّه في قصيدته التي يمدح بها محمدا يتحدّث عن وصاياه قائلاً:

وصلّ على حين العشيّات والضحى

(ديون الاعشى الأكبر ٧٠)

فإذا ما علمنا أنّ الأعشى مات في السنة السابعة للهجرة، وأنّه قال هذا النص قبل موته بأقل من عام، فإنه يكون قد أسقط صلاة أحناف اليمامة على أحناف يثرب، لأنّ المسلمين كانوا يصلّون خمسا فيها.

وقد مرّ بنا كيف أنّ الراعي النميري أشار إلى الصلاتين في قوله:

أخليفة الرحمن إنا معشر حنفاء نسجد بكرة وأصيلا

ولعلّ مسلمة الحنفي أضاف للصلاتين صلاة ثالثة هي صلاة الظهر، وأنّ قضية صداق سجاح ما هي في الأصل إلا تلفيق من قبل المؤسّسة الإسلامية لإزاحة الحقيقة التأريخية عن الواجهة.

يقول العسكري المتوفي عام (٣٩٥ هج) أنّ عامة بني تميم لا يصلّون هذه الصلوات إلى اليوم (الاوائل: ٢٩٢)، أي أنّهم استمروا على صلاة الضحى والعصر فقط أسوة بالتيار الحنيفي الذي كان عليه مسلمة.

ب) الصيام:

ورد ذكر الصيام في أحد نصوص قرآن مسلمة، إلا أنّنا لا نجد ذكرا لرمضان، ومن خلال النص المتبقّي يبدو أنّ الصيام عند مسلمة لم يكن

متصلا، وإنما متقطّعا بين يوم ويوم: «لا النساء تأتون، ولا الخمر تشربون، ولكنكم معشر أبرار، تصومون يوما، وتكلفون يوما»، وفي رواية أخرى «يصلّون بالليل، ويصومون بالنهار».

من خلال قراءة النص نعرف أنّ من تكاليف الصيام عند مسلمة الحنفي أنه محدّد بالنهار، وأنّه بين يوم ويوم، وقد ورد في السنن أنّ هذا الصيام كان صيام داود، وأنّ محمد بن عبد الله مارس هذا الطقس أيضاً (سنن النبي: ٣١٩).

وإضافة إلى الإمتناع عن الطعام كان يرى وجوب ما يلي:

١ - الكفّ عن مباشرة النساء، وكان هذا التقليد قائما في بداية فرض الصيام على المسلمين حتى فرضت الحاجة الاجتماعية إنتاج النص القائل: «فالآن باشروهن».

٢ - الكفّ عن إحتساء الخمر.

ج) الحج:

اعتمادا على خبر تواجده في مكة، وأنّه دعى لنفسه فيها، وبالإعتماد على تلبية بكر بن وائل بن ربيعة الذي يرجع بنو حنيفة إليه:

لبيك حقّا حقّا

تعبّدا ورقّا

أتيناك للمياحة

لم نأت للرقاحة

المياحة: العطية، والرقاحة: التجارة (الأزمنة وتلبية الجاهلية: ١٢٠)، ندرك أنّه كان يقيم طقوس الحجّ، ومن التلبيّة نتحسّس الصلة التي كانت تجمع كلّ من أحناف اليمامة وأحناف مكة، زيد بن عمرو بن

نفيل على وجه التحديد فقد كان قطب الجيل الأوّل من الأحناف في (مكة / يثرب / الطائف)، ولأنّها كانت تلبيته الخاصة (ابن هشام: ٢٤٥)، وهي ذاتها تلبيّة الانصار قبل الدخول في الإسلام (الازمنة وتلبية الجاهلية: ١٢٦)، وقد اتّبعها محمد لفترة من الوقت، جاء في (كنز العمال) في الحديث رقم ١٢٤١٧ «عن أنس بن مالك قال: سمعت رسول الله، ص، يقول: لبيك حقّا حقّا تعبّدا ورقّا» (١ / ٤٧١).

٣ ـ المعاملات

أ) الجزية

من خلال النتف المتبقّية من نصوص قرآنه نستنتج أنّ مسلمة الحنفي يعتبر الجزية القسرية (إتاوة)، ولهذا نجده يرفع هذه الإتاوة عن بني تميم، وإنّه على العكس تماما يمنحهم غلّة سنة من قمح اليمامة: «إنّ بني تميم قوم طهر لقاح، لا مكروه عليهم ولا إتاوة». هذا النص سيرد لاحقا على لسان (جرير) حين يقول «نحن أهل الذهب الأصفر والأحمر المعتصر ـ يعني الخمر ـ نخيف ولا نخاف، ونطعم ولا نستطعم، ونحن حي لقاح»، علما أن جرير من بني يربوع (بحوث: ٦٥) قوم سجاح (المعارف: ٢٢٩).

لقد كانت اليمامة مركزا لإنتاج القمح، وبالتالي كانت ذات ثقل اقتصادي، ويبدو أنّ أهلها كانوا ميسوري الحال، فلم يكونوا بحاجة إلى (إتاوة) من أحد. وأعتقد أنّ هذا هو السبب الحقيقي وراء دعوته لحماية اليمامة من الآخرين «ريفكم فامنعوه»، كذلك يمكن الإنتباه إلى ما ورد في نصّ آخر «إنّا أعطيناك الكواثر، فصلّ لربك وبادر، في الليالي الغوادر» ففيه تصريح بالمبادرة على العطاء في ليالي القحط.

ب) وضع المرأة في قرآن مسلمة:

كانت المرأة تمثل زاوية مهمة للاستدلال الحسي على قدرة الخالق في الخلق عند مسلمة الحنفي حتى قال فيها: «ألم ترى إلى ربك كيف فعل بالحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، بين صفاق وحشا، وأمات وأحيا، وإن إلى الله المنتهى». هذا النص الذي يرفع المرأة باعتبارها نافذة لقدرة الخالق على الخلق، انتشر حتى أصبح مألوفا عند الباحثين عن إله، فقد ذكر إنّه لما وفد (العلاء بن الحضرمي) على النبي،ص، قال: أتقرأ شيئاً من القرآن؟ فقرأ سورة (عبس)، ثمّ زاد فيها من عنده «هو الذي أخرج من الحبلى نسمة تسعى، بين شراسيف وحشى». فقال له رسول الله،ص، كفّ فإنّ السورة كافية (الإكليل: ٤٥).

إضافة لهذا النص نجد نصا آخر يبتدأ بالقسم بالنساء اللواتي يعملن الأعمال كلّها إذ يقول: «والمبذرات زرعا، والحاصدات حصدا، والذاريات قمحا، والطاحنات طحنا، والخابزات خبزا، والثاردات ثردا، واللاقمات لقما، إهالة وسمنا، لقد فضلتم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر، ريفكم فامنعوه، والمعتر فآووه، والباغي فناوئوه»، هذا القسم يصلح أن يكون مفتاحا لقراءة المكانة السامية للمرأة في تفكير مسلمة الحنفي، وهو هنا لا يبتعد كثيرا عن تفكير الجيل الأول من الأحناف الذين كانوا ثورة اجتماعية مثّلت حياة المرأة ركنها الأهم.

إلا أنّنا نجد في نصّ آخر منسوب لمسلمة الحنفي كجزء من قرآنه الشخصي: «أنّ الله خلق النساء أفراجا، وجعل الرجال لهن أزواجا، فنولج فيهن قعسا إيلاجا، ثم نخرجها إذا نشاء إخراجا، فينتجن لنا سخالا إنتاجا» (تاريخ الرسل والملوك: احداث السنة ١١)، هذا النص يختزل المرأة في الفرج، ويختزل الرجل في أنه الزوج، وأنّ الوجود

الانساني وجود حيواني على نسق الطبيعة، الغاية منه الاستمرارية في استنساخ الشكل، وهذا الطرح على انغلاقه وضيق أفقه يصرّ مؤرخوا المؤسّسة الإسلامية على أنّ مسلمة الحنفي بدأ به حواره مع سجاح، التي كانت رأس قومها ـ نبيتهم ـ وعقلهم المفكّر، وقائدتهم إلى حرب قد تخرج منها ملكة على العرب!! يقول المؤرخون إنّ سجاح حال سماعها لهذا النص قالت: أشهد أنك نبي! (تاريخ الرسل والملوك: احداث السنة ١١)، وهي التي تمكّنت بقوّة شخصيتها وتأثيرها من كسب أحياء إنتشرت فيها النصرانية!!

إنّ هذه الاستهانة وعدم الاحترام في تدوين التاريخ ليس تجاه مسلمة الحنفي وسجاح، بل تجاه القارىء المسلم، والاصرار على اعتباره ساذجا بلا عقل.

ومع هذا فإنّ الاخبار التي تؤكد أنّ مسلمة تزوّج بأكثر من امرأة في وقت واحد يمكن قراءتها بميله إلى مفهوم تعدّد الزوجات، دون تحديد العدد لعدم ورود ما يخص ذلك، وتعدّد الزوجات مفهوم اجتماعي سلكه أغلب رجال الجيل اللاوّل من الأحناف مثل زيد بن عمرو بن نفيل، وهو إشارة مهمة إلى عدم انضواء مسلمة ـ والأحناف أيضاً ـ تحت أيّ جناح مسيحي.

ومع هذا نجد في نص آخر: «لا النساء تقربون» وهو يتحدّث عن تحريم مباشرة النساء وقت الصوم، إلا أننا نجد عند الطبري أن في شرع مسلمة «أنّ من أصاب ولدا واحدا عقبا لا يأتي امرأة إلى أن يموت ذلك الإبن فيطلب الولد، حتى يصيب إبنا ثمّ يمسك، فكان قد حرّم النساء على من له ولد ذكر» (تاريخ الرسل والملوك: احداث سنة ١١).

وجاء في الأخبار أنّه حلّل الزنا (ابن هشام: ٤ / ٢٢٣)، أقول: لم

يرد ما يدعم هذا الخبر إلا ما جاء في قصّة مضاجعته لسجاح قبل أن يتزوج بها، والقصّة كلّها لا تخلو من التلفيق البيّن الذي لا يصمد أمام القراءة الموضوعية، إضافة إلى قصّة الأعشى التي لا أتردّد في قول أنّها موضوعة، حيث قال: أرجع إلى اليمامة فأشبع من الأطيبين: الزنا والخمر (القيان والغناء: ٢٢٣).

ج) موقفه من الخمر:

ورد في بعض الأخبار إنّه حلّل الخمر لأتباعه (ابن هشام: ٤ / ٢٢٣)، لكنه، في إحدى نصوصه يشير بالتحريم أيضاً: «لا النساء تقربون، ولا الخمر تشربون، ولكنكم معشر أبرار، تصومون يوما، وتكلفون يوما».

من هذا النص نعرف أنّه حرّم الخمر مع الصوم، فإذا أخذنا بقول ابن هشام من انّه حلّل الخمر لأتباعه، فهذا يعني أنّ تحريم الخمر كان مرتبطا بالصيام لديه.

لقد رأيت الكثيرين ممن يحتسون الخمر يتوقفون عن احتسائه في شهر رمضان، وهذا السلوك أقرب ما يكون سلوكا اجتماعيا في البلدان الإسلامية، وقد جسّد ذلك (أحمد شوقي) حين قال:

رمضان ولّى هاتها يا ساقي مشتاقة تسعى إلى مشتاق

لا أعتقد أنّ جذر هذا السلوك يبتعد كثيرا عن سلوكيات الجيل الأول من الأحناف، وعلى رأسهم مسلمة الحنفي.

ثمّ إنّ موضوعة تحليل الخمر تعني أنّ مسلمة الحنفي كان يتّخذ موقف (قس بن ساعدة، وأمية بن أبي الصلت)، الذين لم يروا وجوب التحريم في الاحتساء القليل المنظم الذي لا يذهب بعقل المحتسي،

بينما اتّخذ محمد بن عبد الله قرار التحريم إتّباعا لموقف (زيد بن عمرو بن نفيل) من الخمر.

وقد أباح المذهب الحنفي شرب «نبيذ الحنطة، والتين، والأرز، والشعير، والذرة، والعسل، نقيعها، ومطبوخها، ويحدّ فيه إذا أسكر كثيره»، بعد أن عرّفوا السكران بأنّه الشخص الذي «لا يعرف منطقاً لا قليلاً ولا كثيراً، ولا يعرف الأرض من السماء، ولا يعرف المرأة من الرجل، فيزول تمييزه بالكلية، ويصبح بحالة يدرك الأشخاص ولكن يجهل الأوصاف» (الفقه على المذاهب الأربعة: ٥ / ١٤ ـ ١٥).

وقد ورد أنّ (النجدات) من الخوارج ـ نسبة إلى نجدة بن عامر الحنفي ـ أسقطوا حدّ الخمر (أصول الدين: ٣٣٢)، ولا أقرأ هذا الخبر إلا امتدادا لرأي مسلمة.

د) الرأفة بالحيوان:

جاء في (المفصل) ان مجاعة بن مرارة بن سلمى الحنفي كان يقص أجنحة الحمام، فقال له مسيلمة: إلى كم تعذّب خلق الله بالقص؟ ولو أراد الله للطير خلاف الطيران لما خلق لها أجنحة، وقد حرّمت عليكم قص أجنحة الحمام (٦ / ٨٥).

المبحث الثامن

منهج مسلمة في الإنتشار

تخلوا كتب التاريخ الإسلامي من أخبار إنتشار دين مسلمة الحنفي، رغم أنه كان من حيث التأثير يمتدّ إلى أراض كثيرة في شبه الجزيرة العربية، بل يكاد الجزء (الشرقي ـ الشمالي) منها أن يندرج تحت تأثيره بعد أن دخلت سجاح وبني تميم في تحالف معه.

أقول (تأثيره) لأنّنا لا نجد ـ في المصادر التي بين أيدينا ـ أنّه غزا قوما، أو حارب قوما على العكس تماما، تأتي إليه سجاح لتحاربه بجموع أكثر من جمعه فيسحبها إلى التحالف، وفي رواية إنّه «استشار أصحابه قائلاً: ما الرأي»؟

قالوا: أن تسلّم الأمر لها فلا طاقة لنا بها وبمن معها.

فقال: دعوني أنظر في أمري، ففكّر وكان داهية، فأرسل إليها، وقال: ينبغي أن نجتمع أنا وأنت في موضع، ونتدراس ما نزل إلينا من الوحي، فمن كان على الحقّ تبعه الآخر.

فأجابته إلى ذلك، وأمر أصحابه أن تضرب قبة من أدم، ويستكثر فيها من العود، وقال: إنّ المرأة إذا شمته ذكرت الباه، ثمّ اجتمع بها في

القبة وخادعها وواقعها. فلما قام عنها قالت: إنّ مثلي لا يجري أمرها هكذا، ولكن إذا خرجت إعترفت لك بالحقّ، واخطبني إلى قومي فإنّهم يزوّجونك، ثم أقود بني تميم معك. فلما خرجت قالت: إنّه قرأ عليّ ما نزل عليه من الوحي فوجدته حقّا، وقد سلّمت الأمر إليه» (الفخري: ٧٤ ـ ٧٥).

لا تخلو هذه الرواية من صدق، فقد استشار مسلمة أصحابه، ودعا سجاح إلى الحوار فاستجابت له، ومن خلال ذلك الحوار الذي ضاع، ويبدو أنّه كان محاورا ذكيا يمتلك القدرة على التأثير حتى على أنبياء تلك اللحظة، تمكّن من كسب سجاح فاعترفت له بالنبوّة، وانقادت له هي وقومها، علما أنّها تمكنت من كسب نصارى ضمن دعوتها (الكامل في التاريخ: ذكر احداث سنة ١١).

كما أنّنا نجد مسلمة الحنفي ـ حسب المصادر الإسلامية ـ يعرض التحالف على محمد بن عبد الله إلا أنّ الأخير يرفض ذلك.

هذان الحدثان ـ تحالفه مع سجاح، ورغبته في التحالف مع محمد ـ يمكن أن يكونا مفتاحا لقراءة منهج مسلمة الحنفي في الإنتشار، فالرجل يتّبع منهجا خاصا بين أحناف الجيل الأوّل باستخدامه (التأثير) وليس (الفرض) في نشر الدعوة لعبادة الرحمن، وهو أسلوب إتّبعه محمد في مكة عندما كان (نبيّا) فقط، حيث كان شعاره «لا إكراه في الدين»، لكنه انقلب لاحقا على هذا المنهج عندما أصبح في يثرب (حاكما) مطاعا.

لقد ظلّ مسلمة على منهجه الخاص حتى بعد أن أصبح لديه من الأتباع ما يمكن أن يغزو به أماكن كثيرة، بل كان من الممكن أن يغزو يثرب أو مكة، ويبدو أنّ محمدا كان على اطمئنان من ناحيته، وهذا ما جعله يفكّر في (اغتيال) عبهلة العنسي الأقل تأثيرا وقوّة بالقياس إلى

مسلمة، بل يبدو أنّ منهج العنسي ـ المقارب لمنهج محمد في الإنتشار عبر الانقلابات والإغتيالات ـ هو الذي جعل التخلّص منه أمرا سهلا، فالأتباع حتما سيكونون أقل إيمانا مما لو كانوا قد دخلوا منظومته المعرفية عبر التأثير، وأعتقد أنّ قول أبي بكر في رسالته لخالد بن الوليد: واعلم بأنّك لم تلق قوما يشبهون بني حنيفة في البأس والشدة (الردة: ١٧٣)، إنّما جاءت من قراءته لشدّة تأثير مسلمة الحنفي على أصحابه.

والذي يدعم استنتاجنا هذا هو رفض بني حنيفة المساهمة في حروب الردة مع المسلمين بعد مقتل مسلمة، فقد اكتفوا بمنع اليمامة من ساكني نجد وتهامة، ورفضوا أن يصطفّوا مع ثمامة بن أثال بوقوفه إلى جانب العلاء بن الحضرمي حتى قال ثمامة:

وقد قالت حنيفة إذ رأوني نهضت بها، لقد كشف الغطاء
وقالوا: يا ثمامة لا تزدهم وإنّ الأمر أثقله الدماء
وإنّهم الوضيعة فاله عنهم فقلت: الله يفعل ما يشاء
(الردة: ٢٣٩)

ولما كان مسلمة يتّخذ منهج التأثير لا الفرض فإنّه كان أليفا في تعامله مع الآخرين، وقد قرأت المؤسّسة الإسلامية سلوكه هذا نوعا من المصانعة فقالت على لسان الطبري: كان يصانع كلّ أحد ويتألفه (تاريخ الرسل والملوك: أحداث سنة ١١)، أو أنّه كان داهية (الفخري: ٧٥)، كما أنّه كان يعتمد المشاورة في الأمر، ومن هنا ورد في الأخبار أنّه كان يستشير نهار الرجال بن عنفوة في كلّ شيء، وبولغ في قراءة المشورة حتى جعل التابع متبوعا (تاريخ الرسل والملوك: أحداث سنة ١١).

إنّ خبر رغبة مسلمة الحنفي في إقامة تحالف مع محمد بن عبد الله يكشف لنا الصراع الخفي بين النبوّات التي كانت سائدة في وقت واحد، والتي تمثلت في كلّ من:

١ ـ نبوّة في اليمامة (مسلمة الحنفي) وهي أقدم النبوّات، وقد تلخّصت بالدعوة إلى عبادة (الرحمن)، واليمامة في نظر الباحثين جزء من إقليم العروض: ويشمل إضافة لها البحرين والاحساء وشبه جزيرة قطر (تاريخ العرب القديم: ٢٨)، وقيل أنّ اليمامة هي العروض لاعتراضها بين نجد واليمن (الأدب العربي وتاريخه: ٢٣)، وكان العلاء بن الحضرمي ـ وهو حليف بني أمية ولاّه محمد على البحرين ولم يعزله أبو بكر (جمهرة: ٤٦١) ـ يردد نصوص مسلمة بصفتها نتاجا حنيفيا حتى نهاه محمد بن عبد الله عن ذاك، تمّ القضاء على نبوّة اليمامة بقتل مسلمة وإبادة أتباعه زمن أبي بكر الصدّيق.

٢ ـ نبوّة في الحجاز (مكة ـ يثرب ـ الطائف) (محمد بن عبد الله) بدأت بالدعوة إلى عبادة الله ثم أدخلت الرحمن ضمن منظومتها فأصبح الله هو الرحمن أيضاً، ولقد مات محمد وهو نبيّ الحجاز فقط، يمكن الاستدلال على ذلك مما جاء في وصيّته: «أخرجوا يهود الحجاز» (المسند للشاشي: ٢٩٨)، بينما كان له أتباع في اليمن وفي العروض يشكّلون أقليّة، وقد تمّ استثمار هذه الأقليّات في إثارة الشغب على النبوّات الأخرى.

٣ ـ نبوّة في اليمن (عبهلة بن كعب العنسي)، تمّ القضاء عليها قبل وفاة محمد بن عبد الله عن طريق الاغتيال (الاغتيال السياسي: ٢٠)، ورد عن العنسي انه كان كاهنا. يسبي قلوب من سمع منطقه، وكان

أوّل ما خرج من كهف خبّان وهي كانت داره وبها ولد ونشأ (أديان العرب وخرافاتهم: ٧٥)، لم يبق من نصوصه الا جمل تنسب في الأعم الاغلب إلى مسلمة الحنفي.

إضافة إلى هذه النبوّات كان هناك نبوّات متأخرة (أو هذا ما ادّعته كتب الأخبار) مثل سجاح في بني تميم وتغلب، وكان طلحة بن خويلد الأسدي نبيّا في بني أسد وغطفان وفزارة (الردة: ١٠٠)، وقد سمّته المؤسّسة الإسلامية (طليحة) تصغيرا له أسوة بمسلمة، ويبدو أنه كان يدعو إلى عبادة (الرحمن) فقد ورد أنّ جعونة مرثد الأسدي قال مخاطبا بني أسد:

وأقسم بالرحمن أن قد غويتم بني أسد، فاستأخروا أو تقدموا
فإنّي وإن عبتم عليّ سفاهة حنيف على دين النبي ومسلم

(الردة: ١١٥ ـ ١١٦)

من تيار الحنيفية في شبه الجزيرة انطلق الانبياء العرب، لذا كانت الحنيفية هي الخيمة التي يتحرّكون تحتها، ولهذا نجد تقديم الحنيفية على الإسلام في المتبقّي من المحاجحات كان سائدا أثناء الصراع الذي تمّ حسمه في النهاية لصالح المسلمين فأصبح الاكتفاء بذكر الإسلام دون الحنيفية. يمكن تلمّس نمو الحنيفية إلى الإسلام من خلال قول أمية بن أبي الصلت أمام زيد بن عمرو بن نفيل:

كلّ دين يوم القيامة ـ عند الله ـ سوى الحنيفة زور

فإذا تتبعنا ذلك في نصوص القرآن وجدنا ورود «حنيفاً مسلماً» بتقديم الحنيفية باعتبارها إطارا أو محيطا، بينما الإسلام كفرع أوغصن منها، حتى أصبح «الدين عند الله الإسلام».

ويبدو أنّ الحنيفية كانت أكثر رسوخا من الإسلام في نفوس بعض المسلمين حتى قال أحدهم:

«إن تكن ميتتي على فطرة الله حنيفا فإنّني لا أبالي»

(الردة: ١٧٠)

ولم يكن في البداية ثمّة تنافس بين هذه النبوّات، على العكس تماما، كان هناك تحالفات خفيّة على تقاسم الأرض يوم كان محمد بمكة (يمكن اعتماد رسالة مسلمة الحنفي سندا لهذا الرأي، كذلك رؤيا السوارين الذهبيين في المنام)، ثمّ أنّ النبوّات كلّها كانت تجري ضمن مجرى الحنيفية العام، كان الجميع حنيفيا، وكان الإختلاف طفيفا، ربّما في عدد الصلوات وطريقة إدائها، فعند طلحة بن خويلد أنّ الله لا «يحتاج إلى تعفير وجوهكم، وفتح أدباركم، ولا يريد منكم ركوعا، ولا سجودا، ولكن يريدكم أن تذكروه قياما وقعودا» (الردة: ١٣٤)، أو ربّما اختلفوا في كيفية الصيام أو في عدد أيامه فقد ورد عن مسلمة الحنفي أنّه قال مخاطبا قوم سجاح: «تصومون يوما، وتكلفون يوما» (تاريخ الرسل والملوك: أحداث سنة ١١).

إلا أنّ احتواء محمد لمركز الجزيرة بعد فتح مكة، أدّى إلى نموّه كقوّة سياسية تهدّد أمن القبائل والنبوّات الأخرى.

جاء في (المفصّل) نقلا عن (زاد المعاد) عن أبي رجاء العطاري، قال: لما بعث النبي،ص، فسمعنا به لحقنا بمسيلمة (٦ / ٣٥٥)، وانبعاث النبيّ هنا لا بدلالة النبوّة، بل بدلالة القوّة الفارضة، لذا أسرعت (سجاح) نبيّة بني تميم إلى التحالف مع (مسلمة الحنفي) تحسّبا لزحف المسلمين.

ذكر الرمهرمزي عن محمد بن عبد الله أنه قال: نصرت بالرعب

(أمثال الحديث: ١٥)، وجاء في حديث آخر أنّ «العدو ليرعب مني من مسيرة شهر» (السير: ٢٣٠)، بل أنّ محمدا سأل رجلا جاءه كي يؤمن: أراغبا جئت أم راهبا؟ فيجيبه قائلاً: خوّفت فخفت، وقيل لي آمن بالله فآمنت (الطبقات الكبرى: ١ / ٣٤٣)، وبالتالي أصبح الدخول إلى منظومته المعرفية دخولا (كمّيا) وليس (نوعيا)، وقد جاء عن عطاء بن السائب: إنّ عامة من مع النبيّ يومئذ غير مؤمنين (السير: ٢٠١)، وهذا الدخول الفرضي هو أحد أهم أسباب ارتداد الناس بعد موته مباشرة، لذا نجد علي بن أبي طالب رابع خلفاء المسلمين لا يتردّد بوصفهم بالرعاع الذين يتبعون كلّ ناعق.

تحالف النبوّات

تزوّج مسلمة الحنفي من [سجاح] نبيّة بني تميم وتغلب، وكانت قد سارت إليه، وسلّمت عليه بالنبوّة، وقالت: «بلغني أمرك، وسمعت نبوّتك، وقد أقبلت عليك، وأحببت أن أتزوّجك» (الردة: ١٧٠ ـ ١٧١). وأنّها بعد أن استمعت إلى سور من قرآنه قالت مؤمنة به: «أشهد أنّك نبي»، قال: «هل لك أن أتزوّجك فآكل بقومي وقومك العرب»، قالت: «نعم» (تاريخ الرس والملوك: احداث سنة ١١)، بينما يذكر العسكري أنّ مسلمة قال لسجاح: «هل لك أن تزوجيني نفسك، فيكون الملك بيننا، ونخفّف عن عشيرتنا؟» (الاوائل: ٢٩٢)، وأعتقد أنّ رواية العسكري أكثر قربا لمنهج مسلمة الحنفي، فالفرق شاسع ما بين «آكل بقومي وقومك العرب» وبين «نخفّف عن عشيرتنا».

كان للزواج بعد سياسي أيضاً، فهو تحالف ثنائي ضدّ طموح محمد بن عبد الله وخليفته أبي بكر الصديق بالإنتشار على حساب النبوّات الأخرى الموجودة في شبه الجزيرة، يمكن تلمّس ذلك من نصّ مسلمة

الحنفي: «إنّ بني تميم قوم طهر لقاح، لا مكروه عليهم ولا إتاوة، نجاورهم ما حيينا بإحسان، نمنعهم من كلّ إنسان، فإذا متنا فأمرهم إلى الرحمن» (تاريخ الرسل والملوك: احداث سنة ١١)، وأحب التركيز على جملة «نمنعهم» فإنّها تقرّ الدفاع ولا تقرّ الهجوم، وهو ما تمّ فعلا فقد تراجعت سجاح عن مشروعها في غزو يثرب، وهذا يسقط رواية الطبري «آكل بقومي وقومك العرب»، ويثبت رواية العسكري «نخفّف عن عشيرتنا».

ويبدو أنّ الرسالة التذكيرية من مسلمة الحنفي إلى محمد بن عبد الله، التي يقول فيها: «لنا نصف الأرض ولقريش النصف، إلا أنّ قريش قوم يعتدون» - في بعض المصادر إنّها كانت جزءا من قرآن مسلمة - جعلت محمدا يفكّر بغزو الشمال، فاتجهت عينه إلى خارج شبه الجزيرة حيث (مؤتة)، دون أن يفكّر بالإنتشار شرقا حيث كان النصف الذي يتولاه مسلمة الحنفي، بل أنّ محمدا لم يفكر باغتياله كما فعل مع عبهلة العنسي، وهذا ما يدفعني إلى التشكيك بصحة إتهامه له بالكذّاب، بل حتى التشكيك بصحة ردّ محمد بن عبد الله، وأنّ قول مسلمة: «لنا نصف الأرض ولقريش النصف» هو جزء من قرآنه فعلاً.

المبحث التاسع

حروب مسلمة مع المسلمين

لم يرد في كتب الأخبار أنّ مسلمة الحنفي حارب قوما، أو غزا غزوة، على العكس تماما، كان يسعى إلى التحالف مع أيّ جهة يمكن أن تهدّد أمن اليمامة، هذا ما ذكره المؤرخون في تحالفه مع سجاح، وكانت تنوي غزو اليمامة والرباب، ثمّ تتّجه بعدها إلى غزو يثرب، غير أنّه بتحالفه معها، ردّها عن فكرة الغزو توافقا مع منهجه في الإنتشار عبر التأثير لا الفرض.

ومع هذا فقد أُجْبِرَ في النهاية على خوض الحرب مع إسلام قريش، الممثّل الآخر للحنيفية في شبه الجزيرة العربية.

هل هي حروب ردّة حقًا؟

تتحدّث كتب المؤسّسة الإسلامية عن ارتداد اكثر العرب بعد موت محمد بن عبد الله في السنة الحادية عشرة للهجرة، كما إنّها تتحدّث عن ظهور أنبياء في صنعاء واليمامة وأماكن أخرى من شبه الجزيرة العربية، وتؤكد كتب الأخبار أنّ بعض هؤلاء الدعاة كانوا موجودين في حياة النبي كأنبياء، حتى أنه خطّط لاغتيال عبهلة العنسي في صنعاء وتحقّق له

ذلك قبل وفاته، دون أن يرد خبر بخصوص موقف محمد إزاء مسلمة الحنفي سوى رسالة يتهمه فيها بالكذب، ولا نرى إلا أنها وضعت عليه في ما بعد.

ينفي الدكتور (فيليب حتي) صفة الردّة عن الحروب التي تلت وفاة محمد بن عبد الله قائلاً: «إنّ المقاطعات التي أسلمت في حياة النبي وخضعت لسلطته لم تتجاوز على ما نعتقد ثلث الجزيرة. وذلك لصعوبة المواصلات، ولعدم قيام الدعوة المنظمة، ولقصر المدة الواقعة بين البعثة والوفاة. والحجاز نفسه لم يسلم بأكمله حتى سنة أو سنتين من وفاة النبي. فحروب الردّة التي قام بها أبو بكر إذن لم يكن المقصود من أكثرها إرجاع المرتدّين إلى حظيرة الإسلام - كما يزعم المؤرخون - بل إدخال العرب غير المسلمين في حظيرته» (العرب: ٦٨)، وهذا يتّفق تماما مع ما ذكره (علي عبد الرازق) من أنّ الجهاد لم يكن «في سبيل الدعوة إلى الدين، وإبلاغ رسالته إلى العالمين، وما يكون لنا أن نفهم إلا أنه كان في سبيل الملك، ولتكوين الحكومة الإسلامية» (الإسلام وأصول الحكم: ١٤٨).

وقد سبق أن ناقشنا مسألة عدم دخول مسلمة الحنفي في الإسلام، وبالتالي لا يمكن إعتباره مرتدًا، فكيف يرتدّ عن فكرة من لم يؤمن بها أصلا؟ (أنظر المبحث الثالث فقرة د. جواد علي).

لقد كانت حروب أبي بكر إمتدادا لمنهج السيف الذي تمّ اعتباره المنهج الوحيد لانتشار الإسلام بعد فتح مكة، وهذا المنهج هو الذي جعل الناس تصطف إلى جانب القوى المجاورة لها، فقد ورد عن أبي رجاء العطاري أنه قال: «لما ظهر الإسلام التحقنا بمسيلمة» (المفصل: ٦/ ٣٥٥).

وهنا يمكنني القول أنّ مناخا حنيفيا كان يهيمن على شبه الجزيرة العربية ناتجا عن تأثير الجيل الأوّل من الأحناف وعن دعوات نبويّة متعدّدة ظهرت في أوقات متقاربة، وقد كان هناك - في بداية نمو مفهوم النبوّة وبروزه بين الجيل الثاني من الأحناف العرب - تحالفات بين الانبياء تحوّلت في النهاية إلى صراع انتهى باغتيال بعضهم، وقتل بعضهم، حتى تمّ حصر الحنيفية بالإسلام تحديدا، وبهذا اندرج العرب جميعا تحت خيمته قسرا.

وعليه فما اتفق على تسميتها بحروب الردة لم تكن في الحقيقة الا حروبا بين أطياف الحنيفية في شبه الجزيرة العربية إستخدمت الإبادة كوسيلة للإنتشار، وقد بدأها المسلمون تحت ذريعة لجوء بعض أتباعهم إلى إتّباع أنبياء آخرين، بعد أن مات النبي محمد بن عبد الله.

حرب إبادة

جاء في وصية أبي بكر لخالد بن الوليد وكان قد توجّه لبني حنيفة بعد انتصاره على بني أسد وغطفان: «أيّاك يا ابن الوليد ونخوّة بني المغيرة. فإنّي عصيت فيك من لم أعصه في شيء قط، فانظر بني حنيفة. فإنك لم تلق قوما يشبهونهم. كلّهم عليك. ولهم بلاد واسعة. فإذا قدمت فباشر الأمر بنفسك. واستشر من معك من أصحاب رسول الله (ص). واعرف لهم فضلهم. فإذا لقيت القوم. فأعد للأمور أقرانها. فإن أظفرك الله بهم، فإيّاك والابقاء عليهم. أجهز على جريحهم، واطلب مدبرهم، واحمل أسيرهم على السيف. وهوّل فيهم القتل. وخوفهم بالنار. وإيّاك أن تخالف أمري. والسلام» (مختصر سيرة الرسول: ١٨٦)، وفي رواية أخرى «فإن أظفرك الله بهم، فلا تبق منهم أحدا» (مختصر سيرة الرسول: ١٩٣).

ولإيضاح معنى قوله: «وخوّفهم بالنار»، نجد أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب يورد نقلا عن الواقدي أثناء حديثه عن حرب خالد مع بني أسد وعامر: «أنّ خالدا جمع الأسرى في الحظائر. ثم أضرمها عليهم فاحترقوا أحياء» (مختصر سيرة الرسول: ١٨٠).

وقد خاطب زياد بن لبيد الأنصاري محكم بن طفيل وكان صديقه:

ويل اليمامة، ويل لا فراق له إن جالت الخيل فيها بالقنا الصادي

والله لا تنثني عنكم أعنتها حتى تكونوا كأهل الحجر أو عاد

(مختصر سيرة الرسول: ١٨٧)

تذكر كتب الأخبار أن المسلمين فقدوا قرابة ألفين ومائتي رجل، منهم سبعمائة من القراء في حربهم مع بني حنيفة (كتاب الرّدة: ٢١٣)، وكانت ردّة فعل ذلك أن طالب بعض المسلمين بإبادة بني حنيفة حتى بعد إتمام الصلح بين خالد ومجاعة الحنفي:

قتلت حنيفة، والحوادث جمة أهل القران، فدمعنا تذريف

قولا لخالد المزاحم دوننا قولا به في بعضه تعنيف

يا بن الوليد فشرّدن من خلفهم بهم، وذا خطب عليك خفيف

لا يقتلنك منهم ذو لهجة فالطف، فإنّك في الأمور لطيف

واقتلهم قتل الكلاب ولا تكن يا ابن المغيرة شأنك التسويف

(كتاب الردة: ٢١٣ ـ ٢١٤)

تؤكد كتب الأخبار أنّ المسلمين هم من ذهبوا بدءا لمحاربة مسلمة الحنفي في اليمامة، وقد أوضحنا في ما سلف كيف أنّه ردّ (سجاح) عن فكرة غزو يثرب، وهذه إشارة صريحة إلى أنّ حروبه مع المسلمين كانت حروبا دفاعية وليست هجومية، وهذا ناتج عن إختلاف جذري في منهج الإنتشار لدى كلّ منهما.

تثبت الروايات أنّ مسلمة الحنفي قد خاض ثلاث معارك دفاعية مع المسلمين، إنتصر في اثنتين منها، وقتل في الثالثة.

١ ـ أمّا حربه الأولى مع المسلمين وكانوا يومها تحت إمرة عكرمة بن أبي جهل، وعكرمة كما تذكر كتب التاريخ كان واحدا من الذين دخلوا الإسلام رهبة تحت الفرض بعد فتح مكة، وكان صانع التماثيل فيها، قال الأزرقي: «كان عكرمة بن أبي جهل حين أسلم لا يسمع بصنم في بيت من بيوت قريش إلا مشى إليه حتى يكسره، وكان أبو تجارة يعملها في الجاهلية ويبيعها، ولم يكن في قريش رجل بمكة إلا وفي بيته صنم» (اخبار مكة: ١ / ٩٣).

٢ ـ كانت حرب مسلمة الثانية مع المسلمين عندما كانوا تحت إمرة شرحبيل بن حسنة، أحد كتّاب النبي في مكة والمدينة (كتّاب النبي: ٧٢)، إنتهت الحرب الثانية بهزيمة المسلمين أيضاً، الأمر الذي نفخ روح الثقة في بني حنيفة (تاريخ العرب العام: ١٠٩).

٣ ـ أجبر مسلمة الحنفي في النهاية على خوض حرب دفاعية ثالثة في منطقة (عقرباء) إنتهت بمقتله، وكان المسلمون يومها تحت إمرة (خالد بن الوليد) أحد الذين دخلوا الإسلام بعد أن دخل محمد مكة حاجّا في السنة السابعة للهجرة، أي أنّ إسلامه تمّ بعد أن أصبحت كفّة محمد بن عبد الله أكثر ثقلا وظهورا من قريشيي مكة.

وبهذا يكون مسلمة الحنفي قد حارب قائدين دخلا الإسلام بعد أن اصبح قوّة فارضة وليس سلوكا مؤثرا، ولا يمكن قراءة تفانيهما في حرب مسلمة والحروب التي بعدها إلا محاولة في تبييض سيرتيهما، ومسح التاريخ الدموي العالق في ذاكرة المسلمين الأوائل الذين عانوا الأمرّين منهما.

شجاعة مسلمة الحنفي

إتسمت الحرب الثالثة لمسلمة مع المسلمين بالكرّ والفرّ، تؤكد الأخبار أنّ الحرب طالت ليومين، وثبت مسلمة ودارت رحا بني حنيفة عليه، فعرف خالد بن الوليد أنها لا تركد إلا بقتل مسلمة، ولم يحفل بنو تميم بقتل من قتل منهم، وفي صياغة أخرى للطبري أنّ خالدا رأى مسلمة ثابتا ورحا بني حنيفة تدور عليه، وعرف أنّها لا تزول إلا بزواله (تاريخ الرسل والملوك: احداث السنة ١١).

قال الواقدي وهو يصف تقدّم المسلمين «ثمّ كبّر المسلمون عليهم، وكشفوهم كشفة قبيحة. ثمّ تراجعت بنو حنيفة، ومعهم صاحبهم مسيلمة، حتى وقف أمام قومه، ثمّ حسر عن رأسه، وجعل يقول:

أنا رسول وارتضاني الخالق القابض الباسط ذاك الرازق
يابن الوليد أنت عندي فاسق وكافر بربّه منافق

قال: ثمّ إنّه حمل وحملت معه بنو حنيفة كحملة رجل واحد، وانهزم المسلمون بين أيديهم، وأسلموا سوادهم» (الردة: ١٩٦).

هدا الموقف الصعب، في ذروة الهزيمة يكشف عن وجهه، ويعلن عن تطابقه مع تجربته الخاصة، يدخل في لبّ أفكاره، لا نسب ولا انتماء عشائري، بل اندماج بالذات ورسالتها، وعدم التنصّل منها، كلّ ذلك جعل أتباعه يحملون معه، حتى قيل أنّ المسلمين قتلوا من بني حنيفة يومها قرابة عشرة آلاف رجل، بل بلغ العدد قرابة العشرين ألف قتيل حسب رواية الطبري (تاريخ الرسل والملوك: احداث السنة ١١).

مقتل مسلمة الحنفي

استمر القتال طيلة نهارين بين كرّ وفر حتى ظهر المسلمون على بني

حنيفة، وكانت الساعات الاخيرة لا تبتعد عن أن تكون مذبحة في بستان تعود لمسلمة كانت تسمّى بحديقة الرحمن، ولكثرة من قتل فيها سميّت لاحقا بحديقة الموت (فتوح البلدان: ٦٣).

ذكر الواقدي أنّ وحشي غلام جبير بن مطعم بن عدي رأى مسلمة وقد ألجأه المسلمون إلى جانب الحديقة فقصده، وقصده أيضاً رجل من الأنصار يقال له عبد الله بن زيد، فنظر إليهما مسلمة وقد قصداه، فحمل عليهما، فبدره الأنصاري بضربة على رأسه، فأوهنه، ورمى وحشي بحربة كانت في يده، فوقعت الحربة في خاصرته، فسقط عن فرسه قتيلا (الردة: ٢٠٦)، وفي رواية أخرى على لسان وحشي إنّه قال: خرجت مع الناس فإذا رجل قائم كأنّه جمل أورق، ثائر الرأس، فرميته بحربتي فوضعتها بين ثدييه حتى خرجت من بين كتفيه، وضربه رجل من الأنصار على هامته (السيرة الحلبية: ٣ / ٢٣).

ثم يورد الواقدي للأنصاري أبياتا من الشعر نجد في هامش الصفحة أنّها تنسب لشن الجرشي وأنّ ابن حجر ترجم له في (الصحابة) وذكر إنّه اشترك في قتل مسلمة (الردة: ٢٠٧) وفي رواية أخرى إنّ أبي دجانة الانصاري طعن مسلمة، فمشى إليه مسلمة في الرمح فقتله (تاريخ اليعقوبي: ٢ / ٨٨)، ولا أدري هل أنّ جملة (فقتله) تعني أن الذي مات هو مسلمة، أو أنّ مسلمة مشى في الرمح إلى ابي دجانة فقتله، أي أنّ القتيل في النص هو أبو دجانة وليس مسلمة، خصوصا وأنّ أبي دجانة كان ممن قتل في حرب اليمامة؟ (فتوح البلدان: ٦٢).

وجاء في (جمهرة انساب العرب) أنّ خداش بن بشير بن الأصم شارك في قتل مسلمه (ص ١٧١)، ويضيف البلاذري إلى كلّ هؤلاء عبد الله بن زيد بن عاصم، ومعاوية بن أبي سفيان، ثمّ يورد: أنّ هؤلاء

جميعا شركوا في قتله (فتوح البلدان: ٦٠)، وجاء عن أم عمارة أنها رأت ابنها عبد الله بن زيد يمسح سيفه بثياب مسلمة بعد أن قتله (السيرة الحلبية: ٢ / ٢٣٠)، بينما يضيف أحمد زيني دحلان إسما آخر هو عدي بن سهل (السيرة الحلبية: ٣ / ٢٣)، وقد ألقيت جثة مسلمة الحنفي في البئر التي كان يشرب منها (مختصر سيرة الرسول: ١٩٢).

لا أستبعد أن يكون هناك آخرون اشتركوا في القتل، وهذا لا يعني أنّ مسلمة الحنفي ترك فريسة للمسلمين، فقد أوشك بنو حنيفة على الانقراض استبسالا عنه بعد أن تعاهدوا على أن يبذلوا أنفسهم دونه (الردة: ١٧٦)، وفي خبر أنّه عندما انحسر القتال في الحديقة صاح رجل من بني حنيفة «ويحكم يا معشر بني حنيفة، إعلموا أنّ هذه الحديقة حديقة الموت، فقاتلوا أبدا حتى تموتوا كراما» (الردة: ٢٠٢)، وهذه الصيحة لا تخلو من تحريف، فهي على ما بها من استنفار فإنّ فيها نكوصا عن إعتقاد، لذا لا أستبعد أن يسمّي القائل المجهول الحديقة بحديقة الرحمن، علما أنّ المسلمين هم من أطلق عليها إسم (حديقة الموت).

إنّ وقفة مسلمة الحنفي أمام جموع المسلمين بعد أن تراجع بنو تميم، وكذلك إقباله على وحشي قبل أن يرميه بالرمح، أو إنّه مشى إلى أبي دجانة بعد أن طعنه بالرمح تؤكدان معا أنّه كان نشطا حيويا ذا إرادة وقوة لا يمكن أن يتجلّيا إلا عن جسم قوي وقويم، وهو ما ذكره الواقدي حين قال أنه «أجهس» وهي تصحيف كلمة «أجهر» أي حسن المنظر والجسم، فالرجل إذن لم يكن لحظة موته رويجلا أصيفرا كما تردّد المؤسّسة الإسلامية ذلك، وإنّما كان على النقيض تماما، رجلا قويا، وقوّته أيضاً تؤكد أنّه لم يكن قد بلغ من العمر عتيّا، لكنّه كان

أكبر من محمد، وأكثر قدما في الدعوة إلى عبادة الرحمن، وأنّه التصق برسالته الشخصية إلى اللحظة الأخيرة، وأنّ قومه وأتباعه تفانوا في الدفاع عنه، حتى أنّ المسلمين ظلّوا يتذكّرون شدّة بأس بني حنيفة إلى سنوات طويلة.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ انتصار المسلمين في حربهم مع مسلمة الحنفي هو الذي رسّخ المؤسّسة الإسلامية إلى يومنا هذا باعتبارها الممثل الوحيد للحنيفية، ولو أنّ الأمر كان لمسلمة الحنفي لسار تاريخ العرب والحنيفية في مجرى آخر، أقل ما يوصف به أنّه أقل عنفا.

صورة مسلمة عند بني حنيفة بعد مقتله

ليس من السهولة العثور على الصورة الحقيقية لمسلمة عند بني حنيفة بعد أن قتله المسلمون، فالمنتصر يكتب التاريخ عادة، لذا يتوجب الحذر عند الاقتراب من صورته التي بثتها المؤسسة الإسلامية، مع هذا نجد في ما تمّ تهريبه من الحقيقة التاريخية ـ على ندرته ـ ما يجعلنا نقف أمام صورة الرجل الذي ظلّ نبيّا عند قومه المغلوبين على أمرهم حتى بعد موته.

١ ـ ورد في الأخبار، أنّه عندما قتل مسلمة رثاه بعض بني حنيفة بقوله:

لهفي عليك أبا ثمامة   لهفي على ركني تهامة
كم آية لك فيهم   كالشمس تطلع من غمامة

وذكرت أيضاً «ركني شهامه» (المعارف: ٢٢٩)، بينما هي في مكان آخر «ركن اليمامة» (السيرة الحلبية: ٣ / ٢٣).

لقد تمّ (تهريب) الرثاء عبر آلية (التعمية) فقد «رثاه بعض بني حنيفة»

دون ذكر اسم صاحب الرثاء، لأنّ الافصاح يعني القتل، وهذه الآلية تفتح باب التأويل حتى لكأنها تقول رثاه بنو حنيفة.

٢ ـ يروي الشيخ محمد عبد الوهاب عن أبي سعيد الخدري قال: «دخلنا الحديقة، حين جاء وقت الظهر، واستحر القتل، فأمر خالد المؤذن، فأذّن على جدار الحديقة بالظهر. والقوم مقبلون على القتل، حتى انقطعت الحرب بعد العصر. فصلّى بنا خالد الظهر والعصر. ثمّ بعث السقاة يطوفون على القتلى. فطفت معهم. فمرّرت بعامر بن ثابت وإلى جنبه رجل من بني حنيفة به جراح، فسقيت عامرا. فقال الحنفي: إسقني فدى لك أبي وأمي. فقلت: لا، ولا كرامة، ولكن أجهز عليك. فقال: أحسنت، أسألك مسألة لا شيء عليك فيها. قلت: ما هي؟ قال: أبو ثمامة، ما فعل؟ قلت: والله قتل. قال: نبي ضيعه قومه (مختصر سيرة الرسول: ١٩٢).

هذه الحادثة يمكن قراءتها من جهات عديدة، لكن ما يهمني التركيز عليه هنا هو الشخص الحنفي الذي يموت وهو على يقين من أنّ مسلمة نبيّ، وأنه على الحقّ.

الحنفي ينتظر الشهادة على يد المسلم، إن لم يقلها صراحة فقد قال ردّا على جواب الخدري ـ لكن أجهز عليك

ـ أحسنت.

ثمّ سأل عن مسيلمة فلما علم بموته قال: نبيّ ضيعه قومه.

أريد أن أكثف التركيز على الحوار مرّة أخرى، أقول كما لو أنّ إجابة أبي سعيد الخدري

ـ كلا ولا كرامة، ولكن أجهز عليك.

كما لو أن هذه الإجابة قد أكدت للحنفي أنّ مسلمة كان على الحقّ، لذا قال:

ـ أحسنت.

أي تأكّد له يقينه الذاتي من خلال موقف أبي سعيد الخدري المسلم بحرمانه من الماء، والإجهاز عليه.

٣ ـ ذكر الشيخ محمد بن عبد الوهاب في مكان آخر من الكتاب أنّ بني حنيفة نزلوا في الكوفة بعد مقتل مسلمة، وصار لهم بها محلّة معروفة، فيها مسجد يسمى مسجد بني حنيفة، فمرّ بعض المسلمين على مسجدهم بين المغرب والعشاء. فسمعوا منهم كلاما معناه: إنّ مسيلمة كان على حق، وهم جماعة كثيرون، لكن الذي لم يقله لم ينكره على من قاله. فرفعوا أمرهم إلى عبد الله بن مسعود، فجمع من عنده من الصحابة واستشارهم: هل يقتلهم وإن تابوا، أو يستتيبهم؟ فأشار بعضهم بقتلهم من غير استتابة. وأشار بعضهم باستتابتهم، فاستتاب بعضهم، وقتل بعضهم ولم يستتبه (مختصر سيرة الرسول: ٢٧).

هذا الخبر لا يحتاج إلى تعليق فهو تصريح لا تلميح بمصداقية مسلمة عند بني حنيفة في حياته وبعد موته.

إشكال موت النبي

السؤال الذي يمكن أن يثار هنا هو هل أنّ مقتل النبيّ يعني بطلان نبوّته؟

لقد طرح مثل هذا السؤال في معركة أحد عندما صاح الناس: قتل محمد. فانهزم المسلمون مما دفع (مصعب بن عمير) أن يصيح «وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم؟!» ولم تكن هذه الآية قد نزلت بعد، وأنّ مصعب أوّل من

نطقها، ثمّ تبنّاها محمد بن عبد الله في القرآن (الإتقان: ١ / ٣٥)، لقد حسمت هذه التجربة قضيّة مقتل النبي، وأنّ النبوّة لا تقوم على بقاء النبي، أو مماته، لكنّها تقوم في الدرجة الأساس على النظام الاجتماعي الذي يدعو إليه، وبهذا يموت النبي ويبقى النظام الإجتماعي، فالإنقلاب هنا هو الرجوع إلى لحظة تمّ تجاورها على صعيد المعرفة والسلوك.

أخرج الرازي عشرة مواضع في القرآن تؤيد قول الخوارج في جواز القتل على الأنبياء مثل «أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون» (حجج القرآن: ٦٢)، ولو إنتبهنا هنا لوجدنا أن مسألة تجويز قتل الأنبياء قد طرحت من قبل الخوارج تحديدا، وفي هذا إشارة ذات دلالة لمن يريد البحث أكثر.

ولأنّ التأريخ يكتبه المنتصرون، تمّ الإجهاز على تأريخ مسلمة الحنفي فضاعت أفكاره التي لا تبتعد كثيرا عن أطروحات الجيل الأوّل من الأحناف في شبه الجزيرة يومذاك، كما أنّ تعرّض أتباعه للقتل حتى بعد دخولهم في الإسلام يعني أنّه كان ذا تأثير فاعل بينهم عبر الممارسة، لقد بقي مسلمة على حقّ عند أغلب بني حنيفة حتى بعد مقتله (مختصر سيرة الرسول: ٢٧)، ويبدو أنّ هذا الشعور قد استمر لديهم، فقبل أن يمرّ جيل على مقتله ظهرت أخطر فرقة دينية في الإسلام أطلق عليها المسلمون اسم (الخوارج) لخروجهم على الاتجاهين الخلافة الدينية والملك الدنيوي.

والسؤال الأكثر خطورة هنا هو هل كانت الخوارج امتدادا لفاعلية مسلمة الحنفي؟

هذا السؤال يفرض حضوره حين نعلم أنّ أبرز قادة فرق الخوارج ومجتهديها كانوا من بني حنيفة، أو من بكر بن وائل مثل:

١ ـ نافع بن الأزرق الحنفي صاحب (الأزارقة)، يرجع إلى بني الدول بن حنيفة (جمهرة: ٣١١).

٢ ـ نجدة بن عامر الحنفي صاحب (النجدية أو النجدات)، الذي كان خروجه من اليمامة (الملل والنحل: ١ / ١٣٥).

٣ ـ عمران بن حطان (جمهرة: ٣١٨)، كان من رؤساء الخوارج، وكان شاعرا (الاشتقاق: ٢ / ٣٥٣).

٤ ـ عطية بن الأسود الحنفي صاحب (العطوية) ظهر بأرض سجستان (الملل والنحل: ١ / ١٣٦).

٥ ـ الضحاك بن قيس بن الحصين، بايعه مائة وعشرون ألف مقاتل على مذهب الصفرية، منهم عبد الله بن عمر بن عبد العزيز، وسليمان بن هشام بن عبد الملك، حتى قال شاعر الخوارج:

ألـــم تـــر أنّ الله أظـــهـــر ديـــنـــه   وصلّت قريش خلف بكر بن وائل

(جمهرة: ٣٢٢)

إضافة إلى هؤلاء كانت هناك البلجاء إحدى أهم مجتهدات الخوارج، وكانت من رهط سجاح (أخبار الخوارج: ٥٩).

كذلك يمكن ذكر فاعلية شبث بن ربعي مؤذن سجاح (أخبار الخوارج: ٣٧).

يبدو أنّ التكالب المؤسّساتي القريشي بفكّيه السنّي والشيعي على قتل وإبادة الخوارج كان تعصّبا مناطقيا قبليا في الدرجة الأساس، لأنّ الخوارج قالوا بعدم وجوب الإمامة اتكاء على «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم» (حجج القرآن: ٥٧)، وبعضهم جوّز أن تكون الإمامة في غير قريش، وقالوا بجواز أن يكون الإمام عبدا، أو حرا، أو نبطيا، أو قريشيا (الملل والنحل: ١ / ١٣١)،

ويمكن ـ من خلال قراءة ما تبقى من أشعارهم وخطبهم ـ معرفة مدى حضور اسم الرحمن في جدالاتهم، ولا أعتقد أنّ ذلك جاء مصادفة أو إعتباطا.

لقد بقيت قريش تنظر لمسلمة الحنفي ولقومه كتهديد مستمر لمركزيتها في إدارة المؤسّسة الحنيفية في شبه الجزيرة العربية وخارجها.

المبحث العاشر

سجاح نبيّة بني تميم
ملحق ببحث مسلمة الحنفي

أ ـ نسبها وكنيتها

هي سجاح بنت الحارث بن سويد، وقيل: بنت غطفان وتكنّى أم صادر (مروج الذهب: ٢ / ٣١١)، وعند الباقلاني هي: بنت الحارث بن عقبان (اعجاز القرآن: ٢ / ٨)، تميمية (المختصر في اخبار البشر: ١ / ١٥٧)، من بني يربوع، وكان يقال لها صادر (المعارف: ٢٢٩)، بينما قال الواقدي: سجاح بنت المنذر (الردة: ١٧٠)، وذكرها العسكري فقال هي سجاح بنت سويد بن خالد بن أسامة بن العنبر بن يربوع التميمية (الأوائل: ٢٩٠)، بينما نجدها عند الاب أنستاس ماري الكرملي: «سجاح بنت الحارث بن سويد بن عقفان. وهي وبنو أبيها عقفان في بني تغلب» (أديان العرب وخرافاتهم: ٧٥)، وكان لها أخ يسمى عتبان (الأوائل: ٢٩٠)، وسجاح في اللغة تعني المستقيمة.

ب ـ قبس من أخبارها

قال العسكري: «أول امرأة تنبأت سجاح بن سويد» (الاوائل: ٢٩٠).

تؤرخ كتب الآخبار ظهورها بعد موت محمد بن عبد الله بالجزيرة في بني تغلب (أديان العرب وخرافاتهم: ٧٥)، ومع هذا نجد أنّها كانت متكهّنة قبل ذلك، فقد ذكر المسعودي أنها كانت قبل ادعائها النبوّة متكهّنة تزعم أنّ سبيلها سبيل سطيح وابن سلمة والمأمون الحارثي، وعمرو بن لحي (مروج الذهب: ٢ / ٣١١). وعن الواقدي أنها ادّعت النبوّة، فاتبعها رجال من قومها مثل غيلان بن خرشة، والحارث بن الأهتم، وجماعة من بني تميم (الردة: ١٧٠)، وفي (المفصل) نقلا عن (الإصابة) أنّ عطارد بن حاجب بن زرارة كان أحد اتباعها (٨ / ٦٤١)، وأنّه قال فيها:

أمست نبيتنا أنثى نطيف بها وأصبحت أنبياء الناس ذكرانا

(المعارف: ٢٢٩).

ويبدو أنّها كانت ذات شخصية قوية لها حضور وتأثير كبيران فقد اتّبعها أفراد كانوا غير وثنيين، قال ابن الأثير إنّ ممّن كانوا معها (الهذيل بن عمران) في بني تغلب، وكان نصرانيا، فترك دينه وتبعها، وكان معها أيضاً (عقة بن هلال) في النمر، و(زياد بن فلان) في إياد، و(السليل بن قيس) في شيبان (الكامل في التاريخ: ذكر احداث سنة ١١)، كما يضيف الاب انستاس الكرملي (الزبرقان بن بدر) إلى أصحابها قائلاً: «والظاهر أنّ هؤلاء كانوا كلّهم في الأصل نصارى» (أديان العرب وخرافاتهم: ٧٥).

وعن أبي الفدا: أنها ادّعت النبوّة فاتبعها بنو تميم وأخوالها من

تغلب وغيرهم من بني ربيعة (المختصر في اخبار البشر: ١ / ١٥٧)، وكانت النصرانية واسعة الانتشار في قبائل ربيعة وتميم (تاريخ الادب العربي: ١ / ١٢٤)، هذه السمة تجعل سجاحا ذات حضور كبير لأنّها ادّعت النبوّة بين أهل الكتاب من النصارى، وإنّ إتّباعهم لها لأكبر دليل على قوّة شخصيتها، وقدرتها على التأثير، رغم أنّها في حربها مع الرباب، ورغبتها في الهجوم على اليمامة، ومن ثمّ رغبتها في الهجوم على يثرب حيث المسلمين إنّما كانت تنهج منهج (الفرض)، ولا أعتقد أنّ هذا المنهج قد نما ضمن منظومتها المعرفية إلا بعد أن دخل تحت لوائها أغلب بني تميم وتغلب وربيعة.

ج ـ ما تبقّى من أسجاعها

لم يصل لنا شيء من تعاليم (سجاح) رغم أنّها ظهرت في بني تميم أكثر العرب عددا، حتى قال فيهم جرير:

إذا غضبت عليك بنو تميم   حسبت الناس كلّهم غضابا

فهل هذا دليل على خمول بني تميم، أم على صرامة الرقابة المؤسّساتية؟

كما هو حال نصوص مسلمة الحنفي كذلك الحال مع ما تبقّى من أسجاع سجاح، فقد ضاعت التعاليم وبقيت أسجاعا تدعوا إلى حرب الرباب تارة، وإلى حرب اليمامة في أخرى، ومع هذا لم يرد في كلّ ما وجدت خبرا يؤكد أنّها عارضت القرآن كما اتهم مسلمة مثلا.

وقد وجدت إلى جانب أسجاعها قولا خاطبت به قومها بني تميم جاء فيه: «إسمعوا وعوا واستوعوا ما أنزل عليّ، فإنّ فيه شفاء لما في صدوركم» (محاسن النساء: ٩٨). فهي تقرّ بالوحي، إلا أنّ شيئاً من هذا الوحي لم يصل سوى هذه الاسجاع.

* «إنّ ربّ السماء والتراب يأمركم أن توجّهوا الركاب، وتستعدّوا للنهاب، ثمّ تغيروا على الرباب، فليس دونهم حجاب» (الاوائل: ٢٩٠).

* «عليكم باليمامة، فإنّها دار إقامة، نلقى أبا ثمامة، فإن كان نبيّا ففي النبيّ علامة، وإن كان كذوبا فله ولقومه الندامة، ولا يلحقكم بعد ملامة» (الاوائل: ٢٩٠ ـ ٢٩١).

* «لا تعجلوا على الرباب، فإنّهم يحشّون نحوكم الصعاب» (الاوائل: ٢٩٠).

د ـ زواجها من مسلمة الحنفي

أحب هنا أن أتوقّف قليلا عند زواجها من مسلمة، فالخبر الذي تؤكده المراجع التاريخية كلّها يشير ضمنا إلى أنّ سجاح لم تكن نصرانية، لأنّها تزوّجت رجلا متزوّجا، وهي بذلك تؤيد زواج الرجل بأكثر من امرأة في نفس الوقت، أي إنّها كانت مع مفهوم تعدد الزوجات.

ويبدو أنّها كانت في اليمامة مع مسلمة الحنفي لحظة حربه مع المسلمين، وأنّها تمكّنت من الهرب عندما دخل المسلمون اليمامة (تاريخ اليعقوبي: ٢ / ٨٩).

وفي خبر معمّى أنّها تزوجت بعد مقتل مسلمة من رجل آخر من قومها فولدت له ثلاثة (الاوائل: ٢٩٢)، لم يفصح عن إسم زوجها بعد مسلمة، وبالتالي فقدنا تأريخ أبنائها أيضاً.

هـ ـ مؤذنو سجاح

ذكر المؤرخون أنّ سجاح كان لها مؤذّن، واختلفت الروايات في

من هو مؤذّنها، فنجد أنّ الواقدي اكتفى بالقول: وكان لسجاح مؤذّن يؤذّن لها ويقول: أشهد أنّ سجاح نبيّة الله (كتاب الردة: ١٧٠)، بينما نجد ابن دريد يذكر: أنّ المؤذّن هو (شبث بن ربعي)، وقد عظم قدره بالكوفة (الاشتقاق: ٢٢٣)، وفي (الجمهرة) أنّ شبث بن ربعي كان مع سجاح، ثمّ أسلم وحسن إسلامه، ثمّ سار مع الخوارج، ثمّ رجع عنهم تائبا بعد أن أرادت الخوارج تقديمه، وعمّر إلى ما بعد أيام المختار (ص ٢٢٧). بينما يضيف لها ابن حزم الاندلسي مؤذّنا آخر إضافة لشبث بن ربعي هو (الجنبة بن طارق بن عمرو بن حوط بن سلمى بن هرمي بن رياح بن يربوع) (جمهرة: ٢٢٧)، ويورد ابن قتيبة مؤذّنا آخر بقوله: أنّ (زهير بن عمرو بن من بني سليط بن يربوع) كان مؤذن سجاح، وأن شبث بن ربعي أذّن لها أيضاً (المعارف: ٢٢٩)، بينما يورد اليعقوبي: ان (الأشعث بن قيس) كان مؤذّنها (تاريخ اليعقوبي: ٢ / ٨٧)، بينما يذكر العسكري ان شبيب بن ربعي كان مؤذنها (الاوائل: ٢٩١)، لا أستطيع أن أقرأ كثرة المؤذنين إلا دليلا على انتشار تأثيرها بين العرب.

و ـ وعيها السياسي:

مما بقيّ من تاريخها يمكن القول أنّها كانت ذات وعي سياسي، يكشف عن ذلك استمالتها (مالك بن نويرة) الذي كان على بني حنظلة، وكذلك استمالتها (وكيع بن مالك) وكان على بني يربوع، بعد أن ذكرت لهما ـ وكانا من بني تميم ـ قائلة: «انّما أنا امرأة من بني يربوع، وإن كان ملك فالملك ملككم» (تاريخ الرسل والملوك: احداث سنة ١١)، ثمّ تحالفها مع مسلمة الحنفي والتزوّج منه، فالقضيّة لم تكن ضربا من الكهانة، بل كان هناك تخطيط مسبق للتحرّك على الصعيد الاجتماعي.

وبتحالفها مع مسلمة الحنفي ضمنت لقومها نصف غلاّت اليمامة من القمح (تاريخ الرسل والملوك: احداث سنة ١١).

ورد في خبر آخر أنّ مسلمة الحنفي صالحها على غلات اليمامة سنة تأخذ النصف وتترك عنده من يأخذ النصف، فأخذت النصف وانصرفت إلى الجزيرة، وخلفت الهذيل وعقة وزيادا لأخذ النصف الباقي (الكامل في التاريخ: ذكر أحداث سنة ١١). وهذا النصر الإقتصادي هو الذي كرّس مقامها عند بني تميم حتى قال عطارد بن حاجب بن زرارة:

أمست نبيّتنا أنثى نطيف بها وأصبحت أنبياء الناس ذكرانا

ز - وفاتها:

ورد في خبر أنها بقيت عند مسلمة إلى أن قتل، فهربت واختفت، ثم أسلمت فتزوجها رجل من قومها وماتت بالبصرة (الاوائل: ٢٩٢)، وقيل أنّها لما قتل مسلمة الحنفي سارت إلى أخوالها تغلب بالجزيرة فماتت عندهم ولم يسمع لها ذكر (الكامل في التاريخ: ذكر أحداث سنة ١١)، وعن أبي الفداء أنّ سجاح بقيت عند أخوالها من تغلب حتى نفاهم معاوية عام بويع فيه، فأسلمت سجاح وحسن إسلامها وانتقلت إلى البصرة وماتت بها (المختصر من اخبار البشر: ١ / ١٥٧).

ويضيف ابن كثير بعض التفاصيل قائلا أنّ سجاح بقيت في تغلب حتى نقلهم معاوية عام الجماعة، وجاءت معهم وحسن اسلامهم واسلامها، وانتقلت إلى البصرة وماتت بها عام (٥٥ هج)، فصلّى عليها (سمرة بن جندب) وكان واليا على البصرة لمعاوية قبل عبيد الله بن زياد.

يبقى اختفاء سجاح طيلة أكثر من ثلاثين سنة لغزا مبهما، فهي اختفت ولم تسلم، على نقيض طلحة بن خويلد الذي فرّ إلى الشام أيام أبي بكر، وعاد في زمن عمر بن الخطاب.

أما القول بإسلام سجاح فقد جاء متأخرا، والتركيز على «وحسن

إسلامها» كما لو أنّ المراد به يكمن في قطع صلتها بالخوارج من رهطها، فبعد سنوات قليلة على وفاتها في البصرة ـ وفق رواية ابن كثير ـ نجد أنّ عبيد الله بن زياد يأخذ (البلجاء) وهي امرأة من بني حرام بن يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم، من رهط سجاح، باعتبارها واحدة من المجتهدات من الخوارج فيقطع يديها ورجليها ويرمي بها في السوق (أخبار الخوارج: ٥٩ ـ ٦٠).

هذا ما تمكنت منه، ولا أدري إن كانت الأيام تخفي مصادر لا تزال على قيد الوجود لم يدرك صفحاتها العدم، ستظهر لاحقا لتدعم ما استنتجناه سواء في حقّ مسلمة الحنفي، أو في حقّ سجاح، إنّها محاولة في الإنصاف ليس إلا.

مصادر البحث

١ ـ القرآن الكريم

٢ ـ كتاب الأصنام، عن أبي المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، تحقيق الاستاذ أحمد زكي باشا، ط٢ ـ ١٩٢٤، دار الكتب المصرية بالقاهرة.

٣ ـ في السيرة النبوية / الوحي والقرآن والنبوّة، هشام جعيط، ط٢ ـ ٢٠٠٠، دار الطليعة ـ بيروت.

٤ ـ بحوث في تاريخ العرب قبل الإسلام، تأليف الدكتور صالح موسى درادكة، عمان ـ ١٩٨٨

٥ ـ العرب: تاريخ موجز، الدكتور فيليب حتي، ط٦ ـ ١٩٩١، دار العلم للملايين ـ بيروت ـ لبنان.

٦ ـ مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، الدكتور ناصر الدين الأسد، ط٥، دار المعارف بمصر.

٧ ـ حياة الصحابة، للعلامة الشيخ محمد يوسف الكاندهلوي، حققه وخرج أحاديثه د. كمال الجمل والشيخ محمد بيومي، ط١ ـ ١٩٩٦، مكتبة الايمان ـ المنصورة ـ أمام جامعة الأزهر.

٨ ـ تاريخ العرب القديم وعصر الرسول، تأليف الدكتور نبيه عاقل، ط٣ ـ ١٩٨٣، دار الفكر

٩ ـ تاريخ العرب القديم، الدكتور توفيق برّو، ط١ ـ ١٩٨٤، دار الفكر ـ دمشق ـ سوريا.

١٠ ـ الادب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي، للدكتور ج. هيوارث دن، مكتبة الثقافة العربية.

١١ ـ العبودية، الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي، الدكتور فاضل الأنصاري، ط١ ـ ٢٢٠١، الأهالي ـ دمشق ـ سوريا.

١٢ ـ قواعد الأمن في مجتمعات العرب القديمة، عرفان محمد حمّور، ط١ ـ ٢٠٠٠، مؤسسة الرحاب الحديثة ـ بيروت ـ لبنان.

١٣ ـ ديوان عامر بن الطفيل، رواية أبي بكر محمد بن القاسم الانباري عن ابي العباس احمد بن يحيى ثعلب، ١٩٨٦، دار بيروت ـ بيروت.

١٤ ـ ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر.

١٥ ـ الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، تأليف الحافظ المؤرخ الحجة شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢ هج)، ط ـ ١٩٨٣، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

١٦ ـ مقدمة ابن خلدون، ط٦ ـ ١٩٨٦، دار القلم ـ بيروت ـ لبنان.

١٧ ـ اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء، تأليف المولى محمد علي بن أحمد القراجه داغي التبريزي الأنصاري (ت ١٣١٠ هج)، تحقيق السيد هاشم الميلاني، ط١ ـ ١٤١٨ هج، مطبعة مؤسسة الهادي ـ قم ـ إيران.

١٨ ـ كتاب الإكليل، للسان اليمن أبي محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني (ت ٣٥٠ هج)، حقق وعلّق عليه محمد بن علي الأكوع الحوالي ـ ١٩٨٠.

١٩ ـ كتاب الردة، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي (ت ٢٠٧ هج)، قدم له وحققه وعلق عليه ووضع فهارسه د. محمود عبد الله ابو الخير، دار الفرقان ـ الاردن.

٢٠ ـ كتاب الاشتقاق، تصنيف الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الازدي (ت ٣٢١ هج)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط٢ ـ ١٩٧٩، منشورات مكتبة الكثنى ـ بغداد ـ العراق.

٢١ ـ الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، تأليف محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقا، دار صادر ـ بيروت.

٢٢ ـ النساء، ثلاث مخطوطات تراثية نادرة في الجنس، تحقيق وتقديم هشام عبد العزيز وعادل محمود، ط١ ـ ١٩٩٩، مطبوعات دار الخيّال ـ القاهرة ـ لندن.

٢٣ ـ المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، ط٢ ـ ١٩٧٨، دار العلم للملايين ـ بيروت.
٢٤ ـ اعجاز القرآن / على هامش الاتقان في علوم القرآن، تأليف القاضي أبي بكر الباقلاني، دار الندوة الجديدة ـ بيروت ـ لبنان.
٢٥ ـ نهاية الايجاز في دراية الاعجاز، تاليف شيخ الإسلام الامام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هج)، ط١ ـ ١٩٩٢، دار الجيل ـ بيروت، والمكتب الثقافي ـ القاهرة.
٢٦ ـ الحيوان، تأليف أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هج)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط٣ ـ ١٩٦٩، دار احياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.
٢٧ ـ السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلبي، دار احياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.
٢٨ ـ جمهرة انساب العرب، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هج)، ط ـ ٢٠٠١، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.
٢٩ ـ مختصر سيرة الرسول، الشيخ محمد عبد الوهاب، المكتبة الفيصلية.
٣٠ ـ الإتقان في علوم القرآن، تأليف شيخ الإسلام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي (ت ٩١١ هج)، دار الندوة الجديدة ـ بيروت ـ لبنان.
٣١ ـ إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، لأبي العباس شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني، دار احياء التراث العربي ـ بيروت.
٣٢ ـ الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، تأليف أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن احمد بن ابي الحسين الخثعمي السهيلي، ط١ ـ ١٩٩٧، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٣٣ ـ رسالة الصاهل والصاحج، لأبي العلاء المعري (ت ٤٤٩ هج)، تحقيق د. عائشة بنت عبد الرحمن (بنت الشاطىء)، ط٢ ـ ١٩٨٤، دار المعارف ـ القاهرة.
٣٤ ـ أضواء على الرسائل المتبادلة بين داعي الدعاة الفاطمي، هبة الله الشيرازي،

وأبي العلاء المعرّي، تحقيق علي محمد مخلوف، ط١ ـ ١٩٩٦، دار حوران ـ دمشق ـ سورية.
٣٥ ـ رسالة الغفران، أبو العلاء المعرّي، تحقيق د. درويش جويدي، ط١ ـ ٢٠٠٤، المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت.
٣٦ ـ بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تأليف السيد محمود شكري الآلوسي البغدادي، عني بشرحه وتصحيحه وضبطه محمد بهجت الأثري، ط٢، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٣٧ ـ الكشاف، العلامة جار الله الزمخشري.
٣٨ ـ أيام العرب في الجاهلية، تاليف محمد أحمد جاد المولى بك وعلي محمد البجاوي ومحمد ابو الفضل ابراهيم، دار إحياء التراث العربي.
٣٩ ـ أنساب الأشراف، تصنيف أحمد بن يحيى المعروف بالبلاذري، تحقيق د. محمد حميد الله، سلسلة ذخائر العرب / ٢٧ ـ دار المعرف بمصر.
٤٠ ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، للمؤرخ ابي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت ٣٤٦ هج)، تحقيق وتعليق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي، ط١ ـ ١٩٨٩، دار القلم ـ بيروت ـ لبنان.
٤١ ـ تقييد العلم، للحافظ المؤرخ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هج)، صدّره وحققه وعلق عليه يوسف العش، ط٢ ـ ١٩٧٤، دار احياء السنة النبوية.
٤٢ ـ كتاب الاوائل، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠ هج)، تحقيق وتخريج محمد شكور بن محمود الحاجي أمرير، ط١ ـ ١٩٨٣، دار الفرقان ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
٤٣ ـ كتاب السير، لشيخ الإسلام أبي اسحاق الفزاري (ت ١٨٦ هج)، دراسة وتحقيق د. فاروق حمادة، ط١ ـ ١٩٨٧، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
٤٤ ـ كتاب أمثال الحديث، تصنيف القاضي أبي محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرمهرمزي (ت ٣٦٠ هج)، حققه وعلق عليه أمة الكريم القرشية، المكتبة الإسلامية ـ استانبول ـ تركيا.
٤٥ ـ أسباب النزول، تأليف أبي الحسن علي بن احمد الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨ هج)، تحقيق عبد الله المنشاوي، ط١ ـ ٢٠٠١، دار المنار ـ القاهرة.

٤٦ ـ لباب النقول في أسباب النزول، للامام الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي (ت ٩١١ هج)، خرّج احاديثه وعلّق عليه عبد الرزاق المهدي، ط١ ـ ٢٠٠٣، دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان.

٤٧ ـ أسرار ترتيب القرآن، للحافظ جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هج)، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط٢ ـ ١٩٧٨ ن دار الاعتصام ـ القاهرة.

٤٨ ـ الخصائص الكبرى، للحافظ جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هج)،

٤٩ ـ كتاب الازمنة وتلبية الجاهلية، تأليف أبي علي محمد بن المستنير قطرب (ت ٢٠٦ هج)، حققه وقدم له د. حنا جميل حداد، ط١ ـ ١٩٨٥، مكتبة المنار ـ الزرقاء ـ الاردن.

٥٠ ـ كتاب المواقف والمخاطبات، لمحمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، بعناية وتصحيح واهتمام أرثر يوحنا أربرى، ط ـ ١٩٩٧، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٥١ ـ أخبار الخوارج من كتاب الكامل، تأليف الامام أبي العباس المبرّد، دار الفكر.

٥٢ ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ترتيب العلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، اعتنى به اسحاق الطيبي، بيت الافكار الدولية.

٥٣ ـ جامع الأصول من احاديث الرسول، لابن الأثير الجزري، حققه محمد حامد الفقي، ط٣ ـ ١٩٨٣، دار احياء التراث العربي ـ بيروت.

٥٤ ـ المعارف، تأليف أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ٠ ت ٢٧٦ هج)، ط٢ ـ ٢٠٠٣، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٥٥ ـ لسان العرب، لابن منظور

٥٦ ـ الاغتيال السياسي في الإسلام، هادي العلوي، ط٣ ـ ٢٠٠١، دار المدى ـ دمشق ـ سوريا.

٥٧ ـ القيان والغناء في العصر الجاهلي ن تأليف الدكتور ناصر الدين الأسد، ط٣ ـ ١٩٨٨، دار الجيل ـ بيروت ـ لبنان.

٥٨ ـ المراسيل، تصنيف الامام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه شعيب الأرناؤوط، ط٢ ـ ١٩٩٨، مؤسسة الرسالة.

٥٩ ـ مقالات في تاريخ القرآن وصدر المتألهين الشيرازي، أبو عبد الله الزنجاني، كتاب الثقافة الإسلامية (١١).

٦٠ ـ فتوح البلدان، تأليف الإمام أبي الحسن أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت ٢٧٩ هج)، وضع حواشيه عبد القادر محمد علي، ط١ ـ ٢٠٠٠، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٦١ ـ الكامل في التاريخ، لابن الأثير، اعتمدت على النسخة الموجودة على موقع الوراق.

٦٢ ـ تاريخ الرسل والملوك، محمد بن جرير الطبري، اعتمدت النسخة الموجودة على موقع الوراق.

٦٣ ـ الملل والنحل، تاليف أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ هج)، تحقيق أبي محمد محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية ـ القاهرة ـ مصر.

٦٤ ـ الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار صادر ـ دار بيروت ـ بيروت ١٩٦٠

٦٥ ـ شرح ديوان أمية بن أبي الصلت، قدم له وعلق حواشيه سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ لبنان.

٦٦ ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروة، ط٢ ـ ٢٠٠٢، دار الفارابي ـ الجزائر.

٦٧ ـ السيرة الحلبية، تأليف الامام العالم العلامة علي بن برهان الدين الحلبي الشافعي (ت ١٠٤٤ هج)، دار احياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.

٦٨ ـ الأقباس النيرة في فضائل العشرة المبشرة كما في طبقات ابن سعد، تقديم جميل ابراهيم حبيب، ط١ ـ ١٩٨٩، طبع الدار العربية ـ بغداد.

٦٩ ـ ديوان الأعشى، دار صادر ـ بيروت.

٧٠ ـ تاريخ العرب العام: حضارتهم، مدارسهم الفلسفية والعلمية والأدبية، ل. أ. سيديو، ترجمة عبد الله علي الشيخ، ط١ ـ ٢٠٠٢، الأهلية ـ عمان ـ الاردن.

٧١ ـ المختصر في اخبار البشر (تاريخ ابي الفداء) للملك المؤيد عماد الدين اسماعيل ابي الفدا، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان.

٧٢ ـ تاريخ الادب العربي، كارل بروكلمان، نقله إلى العربية د. عبد الحليم النجار، ط٤، دار المعارف ـ القاهرة.

٧٣ ـ تلبيس ابليس، للحافظ الامام جمال الدين ابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي (ت ٥٩٧ هج)، الدراسة والتحقيق والتعليق د. السيد الجميلي، ٢٠٠٣، دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان.

٧٤ ـ الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان

٧٥ ـ اعلام النبوة، للامام ابي الحسن علي بن محمد الماوردي الشافعي (ت ٤٥٠ هج)، ضبط وتقديم وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، ط١ ـ ١٩٨٧، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

٧٦ ـ المواسم وحساب الزمن عند العرب قبل الإسلام، عرفان محمد حمّور، ط١ ـ ٢٠٠٠، مؤسسة الرحاب الحديثة ـ بيروت ـ لبنان.

٧٧ ـ في الشعر الجاهلي، طه حسين، ط٣ ـ ١٩٩٦، دار النهر ـ الدقي ـ مصر.

٧٨ ـ كتّاب النبي، الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، ط٣ ـ ١٩٨١، الرياض.

٧٩ ـ أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، لأبي الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي (ت ٢٥٠ هج)، تحقيق الدكتور علي عمر، ط١ ـ ٢٠٠٤، مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة.

٨٠ ـ مجمع الأمثال،

٨١ ـ مبارق الأزهار في شرح مشارق الأنوار، تصنيف ابن الحسن الصنعاني (ت ٦٥٠ هج)، شرح ابن الملك (ت ٧٩٧ هج)، اشراف الشيخ خليل الميس، ط ١ ـ ١٩٨٦، دار القلم ـ بيروت ـ لبنان.

٨٢ ـ كتاب الأموال، للامام العظيم الحافظ الحجة أبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هج)، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس، ط١ ـ ١٩٨٦، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٨٣ ـ الإسلام وأصول الحكم، علي عبد الرازق، دراسة ووثائق بقلم د. محمد عمارة، ط ـ ٢٠٠٠، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

٨٤ ـ أديان العرب وخرافاتهم، الأب أنستاس ماري الكرملي، تحقيق وتقديم د. وليد محمود خالص، ط ١ ـ ٢٠٠٥، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

٨٥ ـ سيماء محمد، الدكتور علي شريعتي، ترجمة د. السيد جعفر سامي الدبوني، ط ١ ـ ٢٠٠٦، دار الأمير ـ بيروت ـ لبنان.

٨٦ ـ ديوان الأعشى الأكبر ميمون بن قيس (ت ٧ هج)، اعتنى به وشرحه عبد الرحمن المصطاوي، ط ١ ـ ٢٠٠٥، دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.

٨٧ ـ كتاب الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، معروف الرصافي، ط١ ـ ٢٠٠٢، منشورات الجمل.

٨٨ ـ أصول الدين، تأليف الامام أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (ت ٤٢٩ هج)، ط٣ ـ ١٩٨١، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.

٨٩ ـ دلائل النبوة لأبي نعيم الاصبهاني، حققه د. محمد رواس قلعه جي وعبد البر عباس، ط٢ ـ ١٩٨٦، دار النفائس ـ بيروت.

٩٠ ـ ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة، الدكتور عبد الأمير الأعسم، مج ١، ط١ ـ ١٩٧٨، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

٩١ ـ حجج القرآن لجميع أهل الملل والأديان، تأليف الإمام أحمد بن محمد الرازي (ت ٦٣١ هج).

٩٢ ـ الدر النضيد لمجموعة ابن الحفيد، للمولى الفاضل النبيل سيف الدين بن يحيى بن سعد الدين بن مسعود التفتازاني الهروي المعروف بابن الحفيد، ط ـ ١٩٨٠، دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان.

٩٣ ـ الصوفية في الإسلام، ر. أ. نيكلسون، ترجمه وعلق عليه نور الدين شريبة، ط٢ ـ ٢٠٠٢، مكتبة الخانجي بالقاهرة.

٩٤ ـ لعقيدة والشريعة في الإسلام، المستشرق أجناس جولد تسيهر، نقله إلى اللغة العربية محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، ط ـ ١٩٤٦، دار الرائد العربي ـ بيروت.

٩٥ ـ سنن النبي، العلامة محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

٩٦ ـ المسند، لأبي سعيد بن الهيثم بن كليب الشاشي (ت ٣٣٥ هج)، تحقيق وتخريج د. محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة المنورة.

٩٧ ـ كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، تأليف عبد الرحمن الجزيري، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.
٩٨ ـ إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين، الملا صدرا، ط١ ـ ٢٠٠٥، دار المحجة البيضاء ـ بيروت ـ لبنان.
٩٩ ـ نسب قريش، مصعب الزبيري (ت ٢٢٦ ﻫ)، موقع الوراق www.alwaraq.com، المكتبة التراثية / الأنساب.
١٠٠ ـ موقع مجلة أقلام الثقافية / حروب الردة.

الفهرس

مقدمة ٥
إفتتاحية لابدّ منها ٥
تأسيس ٦
لماذا هذا البحث الآن؟ ٧
نقطة ضعف ٨
اقسام البحث ٩
القسم الأول: الحقيقة التاريخية بين القرصنة والتهريب ١١
المبحث الأوّل: رؤوس أقلام في كيفيّة قراءة الرواية التاريخية ١٣
تمهيد ١٣
بين الشك واليقين ١٤
الجزيرة العربية قبل الإسلام ١٥
التعدّد الثقافي ١٦
القراءة والكتابة ١٨
بين القرصنة والتهريب؟ ٢٠
المبحث الثاني: اليمامة في التاريخ: قراءة في دورها الاقتصادي/ السياسي/ الاجتماعي/ الثقافي ٢٧
موقعها الجغرافي والإقتصادي ٢٧
قرى اليمامة ٢٨
إسم اليمامة وساكنوها الاوائل ٣٢
مواسم اليمامة ٣٣

بنو حنيفة ٣٤
صورة بني حنيفة في المخيال الإسلامي ٣٥
رجال اليمامة ٣٧
١ ـ هوذة ملك اليمامة ٣٧
٢ ـ عرّاف اليمامة ٣٩
٣ ـ الأعشى ٤٠
القسم الثاني: مسلمة الحنفي قراءة في تاريخ محرّم ٤٩
المبحث الأوّل: تعريف الرجل وعائلته ٥١
نسبه ولقبه وكنيته ٥١
ولادته وسنّه: ٥٢
أبناؤه وزوجاته ٥٤
مكانته في اليمامة ٥٦
المبحث الثاني: صفة مسلمة الحنفي في المخيال الإسلامي ٥٩
أ ـ التشويه الخَلقي ٥٩
ب ـ التشويه الخُلُقي ٦٤
المبحث الثالث: محاولات سابقة في إنصاف مسلمة الحنفي ٦٩
تمهيد ٦٩
١ ـ أبو العلاء المعرّي ٧٠
٢ ـ معروف الرصافي ٧١
٣ ـ د. جواد علي ٧٣
٤ ـ حسين مروّة ٧٦
المبحث الرابع: النبوّة عند العرب قبل الإسلام ٧٩
جدلية الكاهن والحكيم ٧٩
العرّاف بذرة الحكيم ٨٢
الكاهن بذرة النبي ٨٢
دور الاحناف في تأثيث المفهوم ٨٣

النبي لغة ٨٥
العمق التاريخي لمفهوم النبوّة عند العرب ٨٦
المبحث الخامس: علاقة مسلمة بمحمد في مكة ٩١
أسبقية مسلمة الحنفي ٩١
اسم الرحمن ٩٣
أخبار غامضة ولقاءات تمّ إخفاؤها ٩٤
إنتباه ٩٦
تحالف خفي ٩٧
هل كان التحالف خفيًا؟ ٩٨
قراءة في تاريخ سورة الرحمن ٩٩
سورة الرحمن مكيّة ٩٩
نصّان في نصّ واحد ١٠٢
المبحث السادس: علاقة مسلمة بمحمد في المدينة ١٠٥
أخبار مضبّبة ١٠٥
وفد بني حنيفة ١٠٦
محمد يذهب إلى مسلمة ١٠٧
مسلمة يأتي إلى محمد ١١٠
مسلمة في المدينة دون أن يلتقي بمحمد ١١٢
أتباع محمد يمرّون بمسلمة ١١٣
أتباع مسلمة يمرّون بمحمد ١١٤
المبحث السابع: قرآن مسلمة الحنفي ١١٧
تمهيد ١١٧
ما بقي من قرآن مسلمة الحنفي ١٢٣
قراءة في المتبقّي من قرآن مسلمة الحنفي ١٢٩
تعاليم مسلمة الحنفي ١٣١
١ ـ الاعتقادات ١٣٢

أ ـ عبادة الرحمن ١٣٢
ب ـ مسلمة رسول الرحمن/الله ١٣٧
ج ـ الحياة الآخرة ١٣٩
٢ ـ العبادات ١٣٩
٣ ـ المعاملات ١٤٣
المبحث الثامن: منهج مسلمة في الإنتشار ١٤٩
صراع النبوّات ١٥٢
تحالف النبوّات ١٥٥
المبحث التاسع: حروب مسلمة مع المسلمين ١٥٧
هل هي حروب ردّة حقًا؟ ١٥٧
حرب إبادة ١٥٩
شجاعة مسلمة الحنفي ١٦٢
مقتل مسلمة الحنفي ١٦٢
صورة مسلمة عند بني حنيفة بعد مقتله ١٦٥
إشكال موت النبي ١٦٧
المبحث العاشر: سجاح نبيّة بني تميم ملحق ببحث مسلمة الحنفي ١٧١
أ ـ نسبها وكنيتها ١٧١
ب ـ قبس من أخبارها ١٧٢
ج ـ ما تبقّى من أسجاعها ١٧٣
د ـ زواجها من مسلمة الحنفي ١٧٤
هـ ـ مؤذنو سجاح ١٧٤
و ـ وعيها السياسي ١٧٥
ز ـ وفاتها ١٧٦
مصادر البحث ١٧٩

هذا الكتاب

هذا البحث محاولة في الاقتراب من كنه التكالب الجمعي على نبذ مسلمة الحنفي كوجه آخر للحنيفية، وإعادة قراءة ما تمّ تهريبه من سيرة الرجل، المبثوثة كجمل قصيرة، أو أخبار مضبّبة، وأخرى معمّاة حتى يصعب على الذهن البسيط بلوغها، لكنّها تظلّ مفاتيح لكثير من الأقفال التي تغلق مسامات التنفس على الرأي المختلف، وتضيّق الخناق على التجربة الحياتية المختلفة.

